

سلسله مباحث خارج فقه

آیت الله العظمی مکارم شیرازی مد ظله

کتاب النکاح





تهیه و تنظیم

محمد رضا حامدی - مسعود مکارم

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب النکاح: سلسله مباحث خارج فقه آیه الله العظمی مکارم شیرازی (مدظله)

نویسنده:

ناصرمکارم شیرازی

ناشر چاپی:

مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

کتاب النکاح: سلسله مباحث خارج فقه آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی(مدظله) جلد ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه : مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ –

عنوان و نام پدیدآور : کتاب النکاح: سلسله مباحث خارج فقه آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی(مدظله)/ تهیه و تنظیم محمدرضا حامدی، مسعود مکارم.

مشخصات نشر : قم: انتشارات امام علی‌بن ابی طالب (ع،)۱۳۸۲–

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره: ۰-۸۹-۶۶۳۲-۹۶۴ ؛ ۱۰۰۰۰ریال: ج.۱: ۱-۰۹-۸۱۳۹-۹۶۴ ؛ ج.۲: ۹-۷۶-۶۶۳۲-۹۶۴ ؛ ۱۰۰۰۰ ریال: ج.۳-۹۶۴-۶۶۳۲-۷۴-۲ : ؛ ج.۴-۵۴-۱۰-۸۱۳۹-۹۶۴ :

یادداشت : پشت جلد به‌انگلیسی: Makarem Shirazi Ketab - Al- Nekah: the juris Prudence Lessons of his holiness ayatullahelozma Makarem Shirazi

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۱) .

یادداشت : ج.۷ (چاپ اول: ۱۳۸۷) .

یادداشت : عنوان دیگر: کتاب النکاح: تقریرات مباحث خارج فقه حضرت آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی(مدظله).

یادداشت : کتابنامه .

مندرجات : ج. ۱. سال تحصیلی ۷۸ – ۷۹ .–ج. ۲. سال تحصیلی ۷۹ – ۸۰ .–ج. ۴. سال تحصیلی ۸۱ – ۸۲ .–ج.۷. سال تحصیلی ۸۵ – ۸۴

عنوان دیگر : سلسله مباحث خارج فقه آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی(مدظله) .

عنوان دیگر : کتاب النکاح: تقریرات مباحث خارج فقه حضرت آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی(مدظله)

موضوع : زناشویی (فقه)

شناسه افزوده : حامدی، محمدرضا ،۱۳۴۸، – گردآورنده

شناسه افزوده : مکارم، مسعود، ۱۳۴۶ –، گردآورنده

رده بندی کنگره : BP۱۸۹/۱/م۷ک۲ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۶

شماره کتابشناسی ملی : م۸۰-۲۳۹۸۹

فهرست

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

مقدّمه

الحمد للّه الّذی لا یبلغ مدحته القائلون و لا یحصی نعمائه العادّون و لا یؤدّی حقّه المجتهدون ثم الصلاة و السلام علی رسوله و امین وحیه سیّدنا و نبیّنا نبیّ الرّحمة و امام الامّة حبیب اله العالمین محمّد صلی اللّه علیه و علی آله المعصومین الهداة المهدیّین و لعنة اللّه علی اعدائهم اجمعین الی قیام یوم الدّین.

کتاب حاضر سوّمین جلد از مجموعهٔ «دروس خارج فقه حضرت آیهٔ اللّه العظمی مکارم شیرازی (مدّ ظلّه العالی)» در بحث نکاح است، که در سال تحصیلی ۸۱- ۸۰ تدریس شده و به شکلی نوین در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفته است.

بعد از آنکه در سال گذشته جلد دوّم این مجموعه به زیور طبع آراسته شد و مورد توجّه علاقه‌مندان و مراکز علمی مختلف قرار گرفت بطوری که فضلا و بزرگان و صاحب نظران این جانبان را مورد تشویق قرار داده و با پیشنهادهای سازندهٔ خود ما را در انجام هرچه بهتر این مهم یاری کردند، با امید و دلگرمی هرچه بیشتر بر آن شدیم که جزوات درس امسال استاد معظّم را به شیوهٔ سال گذشته و با دقّت بیشتر جمع‌آوری کرده و در اختیار عزیزانی که در همهٔ مباحث همراه نبوده و قصد ندارد به جهت پیوستگی مطالب از ابتدا آنها را دنبال کنند به چاپ برسانیم.

در این مجموعه نیز به روال سابق، مجموعهٔ درسها بازبینی شده و تمامی روایات و مطالبی که از کتب مختلف نقل شده به طور دقیق و با ذکر آدرس کامل در این کتاب آورده شده تا طالبین را از مراجعه به کتب مختلف بی‌نیاز کند.

در کنار این مجموعه، dc نرم‌افزاری دروس نیز آماده شده که به راحتی با استفاده از رایانه قابل دسترسی می‌باشد، البتّه در بعضی از دروس برای رعایت نظم و ترتیب مطالب و مباحث قسمت‌هایی از مطالب درسی جابجا و به قسمتهای مربوطه منتقل گردیده، لذا آن دسته از عزیزانی که دروس حضرت استاد را از روی کاست و یا dc در کنار این مجموعه پیگیری می‌نمایند، به این نکته توجّه داشته باشند.

در پایان از اینکه خداوند توفیق داد بعد از چاپ جلد دوّم «کتاب النّکاح» به چاپ جلد سوّم این مجموعه موفّق شویم.

خدای را سپاس می گوییم و امیدواریم که توانسته باشیم قدمی هرچند ناچیز در نشر علوم آل محمّد صلی الله علیه و آله برداریم و این خدمت ناچیز، منظور نظر آقا امام زمان (عج) واقع شده و در روزی که «لا یَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ» مثمر ثمر گردد، چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی می‌فرماید:

«المؤمن اذا مات و ترک ورقة واحدة علیها علم تکون تلک الورقة یوم القیامة ستراً فیما بینه و بین النار؛ «۱»

وقتی که مؤمن از دنیا برود و از او نوشته‌ای علمی باقی بماند، آن نوشته در روز قیامت میان او و آتش دوزخ حجاب و مانعی خواهد بود».

اللّهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی

محمّد رضا حامدی- مسعود مکارم

۷ جمادی الثانی ۱۴۲۳

حوزهٔ علمیّهٔ قم

---

(۱) بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۹۸.

کتاب النکاح (مکارم)، ج‌۳، ص: ۷

[القول فی الرّضاع]

اشاره

۱ القول فی الرّضاع ... ۱۷/ ۶/ ۸۰

اسباب التحریم ستّهٔ اوّلها النسب، ثانیها الرضاع، ثالثها المصاهرهٔ و ملحقاتها، رابعها استیفاء العدد، خامسها اللعان، سادسها الکفر

«القول فی الرضاع»

فقها در باب نکاح، برای حرمت، شش سبب ذکر کرده‌اند؛ اوّلین سبب را در سال گذشته بحث کردیم و امّا دوّمین سبب رضاع است.

مقدّمه:

امام در مقدّمهٔ بحث رضاع می‌فرماید:

انتشار الحرمهٔ بالرضاع یتوقّف علی شروط.

از اینجا معلوم می‌شود که اصل حرمت به سبب رضاع به نظر امام مسلّم است؛ ولی اکثر فقها، ابتداءً از حرمت رضاع صحبت کرده و بعد وارد شروط می‌شوند.

مسئلهٔ رضاع از بعضی جهات در زمان سابق بیشتر مبتلی به بود، چون نوعاً بچّه‌ها را شیر می‌دادند و جایگزین‌های رنگارنگ امروزی برای شیر مادر نبود؛ ولی امروزه خیلی از زنان، به جهاتی مایل به شیر دادن نیستند، یا بواسطهٔ حفظ زیبایی ظاهر و یا بخاطر اشتغال در خارج از خانه و ... در حالی که ثابت شده است، ترک رضاع هم برای مادر زیان‌های مهمّی دارد و هم برای فرزند به همین جهت مسئلهٔ رضاع در عصر ما کمتر شایع است؛ ولی از بعضی جهات در عصر ما نیز مبتلی به است، چون عدّه‌ای، بچّه‌هایی را برای سرپرستی و تولّی برمی‌گزینند و معمولًا مایلند که بچّه به اهل خانه محرم شود، که بهترین راه آن همان رضاع است.

از جهت دیگری نیز مسئلهٔ رضاع محلّ ابتلاء است، و آن در مورد زنانی است که در خارج از خانه اشتغال دارند و نمی‌توانند بچّهٔ خود را شیر دهند. پس اگر چه از جهاتی ابتلاء به مسئلهٔ رضاع کم شده؛ ولی از بعضی جهات ابتلاء به آن زیاد شده است.

ادلّهٔ سببیّهٔ الرضاع للحرمهٔ:

اشاره

ادلّهٔ ثلاثه (اجماع، کتاب و سنّت) بر این مسأله دلالت دارد ولی دلیل عقل در اینجا راه ندارد چون این مسأله از مسائل تعبدی است، البتّه می‌توانیم استحسانات ظنّی درست کنیم و بگوییم چون از شیر این زن گوشت و پوست بر بدن بچّه روییده است، حکم مادر را دارد.

۱- اجماع:

اصل این مسأله (رضاع موجب حرمت است) از مسلّمات، و اجماع شیعه و سنّی بر آن است؛ بلکه از ضروریّات دین است.

۲- آیهٔ: «و أُمَّهَاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَ أَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِٔ» «۱»

بعضی از محرّمات نه‌گانهٔ نسبیّهٔ در ناحیهٔ رضاع را می‌توانیم از این آیه با مقایسهٔ محرّمات رضاعی به محرّمات نسبی به دست آوریم، چون قرآن به اجمال بیان می‌کند و سنّت، آن را توضیح می‌دهد.

۳- سنّت:

اشاره

روایات متواتره، رضاع را موجب حرمت می‌داند که هم در منابع شیعه است و هم در منابع اهل سنّت، این روایات دو دسته هستند: یک قسم عام است و تمام محرّمات نسبیّه را می‌گیرد و قسم دیگر در موارد خاصّه وارد شده است.
۲ القول فی الرّضاع ... ۱۹/ ۶/ ۸۰

الف: روایات عامّه:

روایات عامّه به سه تعبیر وارد شده است:
یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب.
یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابهٔ.
الرضاع لحمهٔ
(«لُحْمَهٔ» از مادّهٔ لحم است و معانی متعدّدی دارد که یکی از معانی آن پود است)
کلحمهٔ النسب.
تعبیر اوّل در روایات زیاد و متواتر است، تعبیر دوم هم در چند روایت وجود دارد؛ ولی تعبیر سوم را در کتب روایی پیدا نکرده‌ایم؛ از کتب فقهی که تعبیر سوّم در آنها آمده است می‌توان از جامع المقاصد، حدائق، مسالک، کفایهٔ الاحکام سبزواری، شرح لمعه، درّ المنثور، جواهر «۲»، زبدهٔ البیان، ریاض، مستند نراقی، وسیلهٔ ابن حمزهٔ، مهذّب البارع و از کتب تفسیر هم می‌توان از تفسیر المیزان، و تفسیر صافی نام برد، البتّه بود و نبود این حدیث در کتب

---

(۱) آیهٔ ۲۳، سورهٔ نساء.
(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۰.
کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸
روایی تأثیری در احکام مسأله ندارد.
مرحوم نراقی در مستند به عنوان روایتی معتبر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده و می‌فرماید:
ورد فی السّنهٔ المقبولهٔ عنه صلی الله علیه و آله انّه قال: الرضاع لحمهٔ کلحمهٔ النسب؛ «۱»

صاحب وسایل «۲» از هفت نفر تعبیر اوّل را نقل می‌کند:

برید بن معاویه، ابی الصباح الکنانی، داود بن سرحان، عبید بن زراره، عبد اللّه بن سنان، حلبی، عثمان بن عیسی، که بعضی از آنها از حضرت رسول صلی الله علیه و آله، بعضی از امام صادق علیه السلام و بعضی از ابی الحسن (که احتمالًا موسی بن جعفر علیه السلام است) نقل شده است، و تعبیر دوم نیز در دو حدیث آمده است:

...* عن عبد اللّه بن سنان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: یحرم من الرضاع، ما یحرم من القرابهٔ. «۳»

...* عن عبد اللّه بن سنان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابهٔ. «۴»

این دو حدیث احتمالًا یک حدیث باشد که روات مختلف آن را از «عبد اللّه بن سنان» نقل کرده‌اند.

مرحوم حاجی نوری روایاتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آورده که مشتمل بر تعبیر اوّل است:

* دعائم الاسلام: روینا عن جعفر بن محمّد، عن أبیه، عن آبائه:

انّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله، قال: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۵»

حدیثی هم از عوالی اللآلی نقل می‌کند که از سعید بن مسیّب است و عامّه هم کراراً به عبارات مختلف این حدیث را نقل می‌کنند:

* عوالی اللآلی: روی سعید بن المسیّب، عن علی بن ابی طالب علیه السلام، قال: قلت: یا رسول اللّه، هل لک فی بنت عمک حمزهٔ، فانّها اجمل فتاهٔ فی قریش؟ فقال صلی الله علیه و آله: اما علمت انّ حمزهٔ اخی من الرضاعهٔ؟ و أنّ اللّه تعالی حرّم من الرضاعهٔ ما حرّم من النسب. «۶»

در کتب عامّه هم روایات عدیده‌ای نقل شده که چند روایت آن از عایشه است. روایات عایشه داستان مفصّلی دارد، اجمال داستان این است که مردی اجنبی وارد خانهٔ یکی از همسران پیامبر شد، عایشه به پیامبر خبر داد و پیامبر فرمود: این دو خواهر و برادر رضاعی هستند، و در ذیل حدیث آمده است:

قال صلی الله علیه و آله: انّ الرضاعهٔ تحرم ما تحرم الولادهٔ. «۷»

روایتی هم از طریق ابن عباس است که در خدمت پیامبر بود و به پیامبر پیشنهاد ازدواج با دختر حمزه را داد، در ذیل روایت آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

انّها لا تحلّ لی انّها ابنهٔ اخی من الرضاعهٔ و ان اللّه حرّم من الرّضاعهٔ ما حرّم من النّسب. «۸»

این روایت در سنن بیهقی است و در صحیح بخاری و مسلم هم نقل شده است. پس این روایت، یک روایت متواتر است که به انحاء گوناگون نقل شده است.

ب: روایات خاصّه:

روایات زیادی که خصوصیّات را بیان می‌کنند و در موارد خاص وارد شده‌اند.

نتیجه:

از این عبارتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ هدی علیهم السلام نقل شده می‌خواهیم یک قاعدهٔ کلّی استخراج کنیم که مخصوص باب رضاع است و آن قاعدهٔ

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

است.

اصل اوّلی، حلیّت و اباحه (استصحاب حلیّت و اصالهٔ الحلیّهٔ) است، امّا وقتی قاعده آمد اصالهٔ الحلیّهٔ به حرمت منقلب می‌شود و چون قاعدهٔ ما (یحرم من الرضاع) ... عام لفظی است و مقدّم است بر اصل عملی (اصالهٔ الحلیّهٔ و استصحاب حلیّهٔ)، پس در موارد شک،

تمسّک به اصول عملیه جایز نیست، اجمالًا.

۳ القول فی الرّضاع ... ۲۰/ ۶/ ۸۰

بقی هنا امورٌ:

الامر الاوّل: معنی قاعده

بسیاری از بزرگـان در اینجـا کلمـهٔ «نظیر» در تقـدیر گرفته‌انـد، یعنی «یحرم من الرضاع نظیر ما یحرم من النسب» و معتقدنـد که اگر کلمـهٔ نظیر در تقـدیر نگیریم تحصـیل حاصـل است، چون مـادر نسبی حرام است و لازم نیست معنون به عنوان مادر رضاعی باشـد، یعنی اگر مادر حقیقی است، برای حرمت عنوان رضاع نمی‌خواهد.

---

(۱) مستند نراقی، ج ۱۶، ص ۲۲۶.

(۲) ج ۱۴، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۹. باب ۱ از ابواب رضاع.

(۵) مستدرک، ج ۱۴، ح ۱، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۴، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۷) سنن بیهقی، ج ۷، ص ۴۵۱.

(۸) سنن بیهقی، ج ۷، ص ۴۵۲.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹

قلنا: اگر کمی دقّت شود نیازی به تقدیر نیست، چرا که روایت می‌فرماید:

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

و «من یحرم» نمی‌گویـد، اگر «مَن» می‌گفت کلمـهٔ نظیر لازم بود ولی «مـا» می‌گویـد، که کنـایه از عناوین است، نه اشـخاص، یعنی «یحرم من الرضـاع العنـاوین التی یحرم من النسب کعنوان الام، و الاخت»، پس این تعبیر دقیق و حساب شـده است و تقـدیر هم لازم ندارد.

الامر الثانی: شمول قاعده

جملهٔ

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

تمـام عنـاوین نه‌گانـهٔ محرمات نسبی (ام، بنت، بنت البنت، اخت، بنت الاخ، بنت الاخت، عمه، خاله، جـده) را شامل می‌شود، ولی‌ما یحرم بالمصاهرهٔرا شامل نمی‌شود، چون روایت

ما یحرم من النسب

می‌گویـد. اگر دلیلی از خارج ثابت کند، بحث دیگری است؛ ولی قاعده فقط شامل نسبیّات می‌شود، حتّی ممکن است بعضـی جاها ترکیبی از مصاهرهٔ و نسب باشد، که این موارد را هم شامل نمی‌شود.

الامر الثالث: عمومیّت قاعده

آیا این روایت عام است و شرائط و خصوصیّات را هم شامل می‌شود؟ مثلًا طفلی ده بار شیر خورده و یا دو سال و یک ماه دارد و از زنی شیر خورده است، آیا عنوان رضاع صدق می کند و حرام می‌شود؟ آیا می‌توانیم بگوییم قاعده عام است و دو سال و سه سال ندارد و رضاع صادق است؟ اگر این باشد تمام موارد شک در عدد، سنهٔ، فحل ... را شامل می‌شود، چون صدق رضاع می کند.

عدّه‌ای می گویند عمومیّت دارد و شامل جمیع ابواب رضاع می‌شود و هرجا که صدق رضاع کرد، اصل حرمت است.

لکنّ الانصاف: قاعده در مقام بیان این شرایط نیست و در صدد بیان حرمت عناوین نسبیّه است و کأنّ رضاع مفهومی داشته است که در اذهان معلوم بوده و امام می‌فرماید این عنوان که حاصل شد، این آثار را دارد.

وقتی می‌توان به اطلاق مطلق تمسّک کرد که در مقام بیان باشد، حتّی اگر شک کنیم که مطلق در اینجا در مقام بیان است یا نه، اصل این است که در مقام بیان نیست، خصوصاً اگر بگوییم از این جهت در مقام بیان است، باید تخصیصات متعدّدی بزنیم، چون نه عدد دارد، و نه زمان، و نه اشتراط فحل، و تخصیص اکثر مستهجن است، پس چه بهتر است که بگوییم از نظر شرایط در مقام بیان نیست.

نعم، اگر گفته بودکل ولد ارتضع من امرأهٔ، می گفتیم «ارتضع» به یک بار هم صادق است؛ ولی وقتی «الرضاع» می گویند، «ال» آن عهد است نه جنس، یعنی «رضاع» معنی معهودی داشته است.

ان قلت: آیا رضاع حقیقت شرعیه است یا لغویّه؟ اگر بگویید حقیقت شرعیه است باید ثابت کنید که شما به دنبال آن نیستید، پس می گوییم رضاع حقیقت شرعیه ندارد، بلکه حقیقت لغویّهٔ عرفیّه دارد، در این صورت چرا عام نباشد و شامل همهٔ موارد نشود، الّا ما خرج بالدلیل؟

قلنا: ما عرض نکردیم حقیقت شرعیه دارد؛ ولی می گوییم این اطلاق در مقام بیان نیست و روایت ناظر به عناوین محرّمه است و کاری به بیان شرایط ندارد.

الامر الرابع: تأسیس اصل

اصل در مباحث رضاع چیست؟ اگر قاعده را قبول کنیم اصل حرمت است، امّا اگر قائل به عمومیّت عناوین نباشیم، اصل اباحهٔ است و استصحاب حلیّت می کنیم، البتّه این اصالهٔ الاباحهٔ برای کسی است که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بداند و اگر جاری نداند، اصل دیگری (اصالهٔ الحلیّهٔ کل شیء لک حلال) جاری است که هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیّه را شامل می‌شود، پس اگر استصحاب را حجّت دانستیم چه بهتر و اگر ندانستیم به اصالهٔ الحلیّهٔ تمسّک می کنیم.

البتّه مواردی در رضاع داریم که استصحاب جاری نمی‌شود و لو استصحاب را حجّت بدانیم، پس مجبوریم سراغ اصالهٔ الحلیّهٔ برویم. بعنوان مثال طفلی از زنی شیر می‌خورد، بعد از دوران شیرخوارگی، خدا به این زن دختری می‌دهد؛ در اینجا رضاع جلوتر بوده است و جای استصحاب نیست، چون استصحاب عدم ازلی است، پس به اصالهٔ الحلّیهٔ تمسّک می‌شود.

هذا کلّه فی شبهات الحکمیّهٔ و امّا در مورد شبهات موضوعیّه چه کنیم؟ مثلًا می‌دانیم پانزده بار شیر خوردن کافی است؛ ولی نمی‌دانیم این بچه از این مادر چند بار شیر خورده، در اینجا باز اصالهٔ الحلیّهٔ جاری است، پس در هرکجا شک کنیم که رضاع مع الشرائط بوده یا نه همهٔ اینها شبهات موضوعیّه هستند و جای تمسّک به اصالهٔ الحلیّهٔ می‌باشد.

۴ شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۲۱/ ۶/ ۸۰

شرایط باب رضاع:

اشاره

امام (ره) حرمت رضاع را مطرح نکرده، و فقط شرایط آن را بیان می کند.
کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰

[الاوّل أن یکون اللبن حاصلًا من وطء جایز شرعی]

اشاره

۱- لبن حاصل از وطی جائز باشد
مرحوم امام (ره) می‌فرماید:
انتشار الحرمهٔ بالرضاع یتوقّف علی شروط: الاوّل أن یکون اللبن حاصلًا من وطء جایز شرعی بسبب نکاحٍ أو ملک یمین أو تحلیلٍ أو ما بحکمه کسبق الماء الی فرج حلیلته من غیر وطءٍ (جذب ماء بدون دخول به حلیله‌اش)
و یلحق به وطء الشبههٔ علی الاقوی (غیر زوجه را زوجهٔ خود گمان کرده)
بنابراین اگر بدون تولّد ولد و بدون وطی حلال شیر در پستان بیاید، احکام رضاع جاری نمی‌شود ولی اهل سنّت فرقی نمی گذارند و اگر خودبخود هم از پستان شیر بیاید، آن را کافی می‌دانند.
ابن رشد «۱» تصریح می کند که به اعتقاد علمای اهل سنّت، لبن از هر جا حاصل شود موجب نشر حرمت می‌شود، حتّی صغیره، یائسه، حامل و، ... علاوه بر این بعضی از علمای عامّه معتقدند که اگر شیر را بدوشند و در ظرفی بریزند و بچّه یا شخص بزرگسال از آن شیر بخورد، موجب نشر حرمت می‌شود.

اقوال:

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید:
اذا درّ (بجوشد) لبن امرأةٍ من غیر ولادهٔ، فارضعت صبیّاً صغیراً، لم ینشر الحرمهٔ. و خالف جمیع الفقهاء (عامّه) فی ذلک دلیلنا: اجماع الفرقهٔ و اخبارهم. «۲»
مرحوم شهید ثانی می‌فرماید:
اجمع علمائنا علی انّه یشترط فی اللبن المحرِّم فی الرضاع أن یکون من امرأهٔ عن نکاح. و المراد به هنا الوطء الصحیح. «۳»
مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:
الاوّل أن یکون اللبن عن وطء صحیح فلو درّ لا عن وطء أو عن وطءٍ بالزّنا، لم ینشر علی المعروف بین الاصحاب و حکی علیه الاجماع فی المدارک عن جماعهٔ منهم جدّه فی المسالک. «۴»
نکته: کتاب مدارک، باب نکاح ندارد و از اوّل عبادات تا آخر حج است، چگونه شیخ از «مدارک» نقل اجماع می کند؟ در حالی که مسالک از اوّل معاملات است تا آخر دیات و صاحب مدارک برای تکمیل کتاب جدّ خود، کتابش را از اوّل عبادات تا آخر حج نوشته است.
کلام شیخ را می‌توان چنین توجیه کرد که صاحب مدارک کتاب دیگری داشته به نام «نهایهٔ المرام» که مسئلهٔ رضاع را متعرّض شده

و اجماع را در آنجا نقل کرده است، پس در واقع سهو قلم از شیخ است و باید می‌فرمود صاحب مدارك در نهایهٔ المرام این را گفته است.

صاحب جواهر در شرح کلام محقّق می‌فرماید:

فلو درّ من الامرأهٔ من دون نکاح فضلًا عن غیرها من الذّکر و البهیمهٔ لم ینشر حرمهٔ بلا خلاف اجده فیه، بل الاجماع بقسمیه (محصّل و منقول) علیه. «۵»

نتیجه: مسأله اجمالًا در بین ما اجماعی است، که رضاع باید از وطی شرعی باشد و اصل در موارد شك، حلیّت است یعنی مادامی که شیر، از تولّدِ حاصل از وطی شرعی صحیح نباشد، نشر حرمت نمی‌شود و قاعده هم در مقام بیان از این جهت نیست.

۵ شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۲۴/ ۶/ ۸۰

ادلّه:

۱- اصل:

اصل عدم حرمت است الّا ما ثبت و قاعدهٔ

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب

هم شامل شرایط نمی‌شود، پس ما هستیم و اصالهٔ الحلیّهٔ و رضاع در جایی موجب حرمت است که از وطی جایز شرعی باشد و اگر هم شك کنیم، اصل عدم حرمت است.

۲- اجماع:

مسأله اجمالًا در بین ما اجماعی است که لبن باید از طریق وطی جایز باشد.

۳- روایات:

مهمتر از اصل و اجماع روایات است که دو روایت صریح است و چند روایت هم بالمفهوم دلالت دارند.

* محمّد بن یعقوب، عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمّد، عن احمد بن الحسن المیثمی، عن یونس بن یعقوب

(رجال سند توثیق شده‌اند)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن امرأهٔ درّ

(بجوشد)

لبنها من غیر ولادهٔ فارضعت جاریهٔ و غلاماً من ذلك اللّبن هل یحرم بذلك اللبن ما یحرم من الرضاع؟ قال: لا. «۶»

---

(۱) بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۳۱.

(۲) خلاف، کتاب الرضاع، مسئلهٔ ۲۲، ج ۵، ص ۱۰۸.

(۳) مسالک، ج ۷، ص ۲۰۷.

(۴) کتاب نکاح، ص ۲۸۹.

(۵) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۶۴.

(۶) باب ۹ از ابواب رضاع، ح ۱.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱

سند حدیث خوب و دلالت آن هم صریح است.

اشکال در دلالت حدیث:

از این حدیث استفاده می‌شود که باید ولادتی باشد؛ ولی جایز بودن وطی را نمی‌توان از آن استفاده کرد، و حدیث نسبت به آن ساکت است. پس حدیث اخصّ از مدّعاست، چون مدّعای ما این است که ولادت از وطی مباح باشد و ولادت از زنا در نشر حرمت کافی نیست.

...* عن محمّد بن علی بن محبوب، عن عبد اللّه بن جعفر، عن موسی بن عمر البصری، عن صفوان بن یحیی، عن یعقوب بن شعیب قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: امرأة درّ لبنها من غیر ولادة فارضعت ذکراناً و اناثاً أ یحرم من ذلک ما یحرم من الرضاع؟ فقال لی: لا. «۱»

در سند این حدیث «موسی بن عُمر» مجهول الحال است، بعضی از علماء رجال اصلًا اسمی از او نبرده‌اند، حتّی به عنوان مجهول الحال و بعضی از او نام برده‌اند؛ ولی نه او را توثیق کرده‌اند و نه تضعیف، و بعضی مثل مرحوم آقای خوئی معتقدند که با «موسی بن عمر بن یزید» متّحد است که او نیز مجهول است.

از نظر رجالی این نکته‌ای که ایشان فرموده‌اند قابل بحث است، چون در کتب رجال گفته شده «موسی بن عمر بن یزید کان له کتاب یروی عنه محمّد بن علی بن محبوب»، بنابراین راوی از «موسی بن عمر بن یزید»، «ابن محبوب» است در حالی که در حدیث ما «ابن محبوب» با واسطهٔ «عبد اللّه بن جعفر» از «موسی بن عمر» نقل می‌کند، بنابراین «موسی بن عمر» نمی‌تواند «موسی بن عمر بن یزید» باشد، پس این حدیث از نظر سند به خاطر مجهول بودن بعضی از رواتِ سند، ضعیف است.

البتّه صفوان و ابن محبوب از اصحاب اجماع هستند و اگر کسی وجود اصحابِ اجماع را در سلسلهٔ روات حدیث، موجب تقویت سند بداند، حدیث صحیح السند خواهد بود؛ ولی ما قائل به آن نیستیم. بله می‌توان با عمل مشهور (بلکه بالاتر از مشهور یعنی اجماع) به این حدیث، سند را تقویت کرد.

و امّا از نظر دلالت این حدیث دلالتش خوب است؛ ولی اخصّ از مدّعاست و هر ولادتی را کافی می‌داند، چه از وطی جایز و چه از وطی بالزّنا.

دلیل اساسی، این دو روایت است که به دلالت مطابقی دلالت بر فتوای مشهور داشت و روایات دیگری هم وجود دارد که بعضی به آنها هم استدلال کرده‌اند.

...* عن برید العجلی فی حدیث قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فسّر لی ذلک، فقال: کل امرأة ارضعت من لبن فحلها

(ای زوجها)

ولد امرأة اخری من جاریة أو غلام فذلک الذی قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله، و کل امرأة ارضعت من لبن فحلین کانا لها واحداً بعد واحد

(اوّل شوهر کرد و یک فرزند رضاعی داشت و طلاق گرفت و سپس شوهر دیگری کرد و فرزند رضاعی دیگری داشت که در

واقع، مادر رضاعی یکی است ولی پدر دو نفر است، آیا در باب رضاع مثل باب نسب اتّحاد مادر کافی است؟)
من جاریهٔ أو غلام فانّ ذلک رضاع لیس بالرضاع الّذی قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله «... ۲»
این حدیث به دلالت مطابقی دلالت بر بحث ما ندارد چون اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند؛ ولی بالمفهوم دلالت دارد به این معنی که بگوییم این حصر است یعنی غیر از این مورد داخل در یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب نیست.
ممکن است ذیل این حدیث سبب شود که بگوییم این روایت، ناظر به مسئلهٔ دیگری است یعنی در مقام بیان اتحاد فحل است، نه در مقام بیان اشتراط فحل، (حصول لبن از طریق وطی جایز) پس احتمال دارد که در ناحیهٔ اصلِ وجود فحل، ساکت باشد و ناظر به درّ لبن نباشد، با این اشکال ممکن است این روایت و روایات بعد از محلّ بحث خارج شوند.
در اینجا ممکن است گفته شود که می‌توان به قیاس اولویّت تمسّک کرد، یعنی اگر مادری از شیر دو پدر، دو بچّه را شیر دهد در نشر حرمت کافی نیست، پس به طریق اولی از شیر خودجوش، رضاع حاصل نمی‌شود، بنابراین باب رضاع اتحاد پدر می‌خواهد نه اتّحاد مادر.
۶ شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۲۵/ ۶/ ۸۰
...* عن عبد اللّه بن سنان
(روات حدیث همه ثقه هستند)
قال:
سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن لبن الفحل قال: هو ما أرضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأهٔ اخری فهو حرام. «۳»
اگر شیر یک شوهر را به این بچه و شیر شوهر دیگر را به بچهٔ

(۱) باب ۹ از ابواب رضاع، ح ۲.
(۲) ح ۱، باب ۶ از ابواب رضاع.
(۳) ح ۴، باب ۶ از ابواب رضاع.

دیگر بدهد کافی نیست، پس اتحاد مادر کافی نیست، بلکه اتّحاد فحل لازم است.
اشکال: این حدیث ربطی به شرط اوّل ندارد، چون در مقام بیان، نسبت به وطی جایز شرعی نیست.
* و بالاسناد، عن ابن محبوب، عن ابی ایّوب الخزّاز، عن ابن مسکان عن الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یرضع من امرأهٔ و هو غلام أ یحلّ له أن یتزوّج اختها لأمّها من الرضاعهٔ؟ فقال: إن کانت المرأتان رضعتا من امرأهٔ واحدهٔ من لبن فحل واحد فلا یحلّ فان کانت المرأتان رضعتا من امرأهٔ واحدهٔ من لبن فحلین فلا بأس بذلک. «۱»
در اینجا نیز اگر چه از شیر مربوط به ولادتِ حلال بحث می‌کند؛ ولی در مقام بیان چیز دیگری است و کاری به ولد الزّنا و یا جوشیدن لبن ندارد.
* و عن عدّهٔ من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، و عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن احمد بن محمّد بن ابی نصر قال: سألت أبا الحسن (أبا الحسن الرضا علیه السلام)
عن امرأهٔ ارضعت جاریهٔ و لزوجها ابن من غیرها
(پسر و دختر از مادر جدا و پدرشان یکی است)
أ یحلّ للغلام ابن زوجها أن یتزوّج الجاریهٔ التی ارضعت؟ فقال: اللّبن للفحل «۲»

(اتّحاد فحل لازم است).

در سند این حدیث «سهل بن زیاد» است که از نظر ضعف و قوّت مشکل دارد، اگر چه در بسیاری از اسناد کافی «سهل بن زیاد» وجود دارد؛ ولی به مجرّد آن نمی‌توان قناعت کرد، امّا حسن مسأله این است که حدیث سند معتبر دیگری هم دارد که «سهل بن زیاد» در آن نیست.

اشکال قبلی به این روایت هم وارد است که این روایت در مقام بیان نیست و حتّی اگر هم شک کنیم که در مقام بیان است یا نه باز نمی‌توانیم به آن تمسّک کنیم چون در مقام بیان بودن باید احراز شود.

نتیجه: دلیل ما بر این مسأله همان دو روایت است که در باب نهم وجود دارد.

بقی هنا شیءٌ:

کلمهٔ

«اللبن للفحل»

در کلمات فقهاء عامّه و خاصّه وجود دارد، بعید هم نیست که مستند به حدیثی از پیامبر باشد، امّا نکتهٔ مهم این است که ما با راهنمایی ائمه علیهم السلام می‌گوییم معنی این عبارت این است که لبن برای فحل واحد باشد و تعدّد مادر ضرر نمی‌زند؛ ولی عامّه می‌گویند که از طرف مادر محرمیّت می‌آید و از طرف پدر معلوم نیست، مثلًا دو بچّه از یک مادر شیر خورده‌اند و لو پدر هم واحد باشد، رضاع از ناحیهٔ مادر می‌آید؛ ولی پدر رضاعی، عموی رضاعی وجود ندارد، چون آیه می‌گوید وَ أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ، و در مقابل بعضی از عامّه می‌گویند که از ناحیهٔ پدر هم محرمیّت می‌آید، ویسمّونه لبن الفحل، پس ربطی به اتّحاد و تعدّد ندارد.

ابن رشد در کتاب البدایهٔ المجتهد می‌گوید:

فانّهم اختلفوا فی ذلک (لبن الفحل)، فقال مالک و ابو حنیفه و الشافعی و احمد و الاوزاعی و الثوری: لبن الفحل یحرّم (دختر رضاعی بر پدر هم محرم است)، و قالت طائفهٔ لا یحرّم لبن الفحل و بالاوّل (محرمیّت از ناحیهٔ پدر) قال علیٌّ و ابن عباس، و بالقول الثانی قالت عائشهٔ و ابن الزبیر و ابن عمر. «۳»

در همین کتاب نقل حدیثی از عایشه می‌کند به این مضمون که مردی اجنبی می‌خواست وارد خانهٔ عایشه شود. عایشه از پیامبر می‌پرسد او کیست؟ پیامبر می‌فرماید عموی رضاعی توست، عایشه می‌گوید که رضاع در ناحیهٔ مادر است. پیامبر فرمود اشتباه می‌کنی و از ناحیهٔ پدر هم، محرمیّت حاصل می‌شود، و من العجب که راوی این حدیث عایشه است ولی فتوای خودش بر خلاف این حدیث است.

جمع‌بندی: ما به صورت اجمال و سربسته فتوای مشهور را ثابت کردیم که لبن باید از وطی جایز باشد.

صور مسأله:

مسأله دارای شش صورت است:

۱- لبن خودجوش:

یعنی لبن مستند به ولادت نباشد، خواه زن مجرّد باشد یا شوهر دارِ مدخوله و یا شوهردار مدخوله‌ای که باردار نشده است.

۲- لبن ولد الزّنا:

لبن از تولّد باشد ولی از تولّد نامشروع.

۳- لبن تولّد غیر مدخوله:

لبن مربوط به تولّد مشروع است امّا دخولی نبوده و سبق الماء بوده است، یعنی نطفه، بر کنار رحم ریخت و جذب رحم شد و بچّه‌ای متولّد گشت.

۴- لبن وطی شبهه:

لبن از ولدی که از وطی شبهه که وطی جایزی است، بوده باشد.

۵- لبن حمل:

لبنی که مستند به ولد و نکاح است؛ ولی هنوز بچّه متولّد نشده است.

---

(۱) ح ۳، باب ۶، از ابواب رضاع.

(۲) ح ۷، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۳) بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۳۱.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳

۶- لبن ولادت بی‌موقع:

لبنی که مستند به نکاح و وطی جایز باشد، ولی ولادت بی‌موقع است که این خود سه صورت دارد:
الف: قبل از ولوج روح، که بچّه زنده نمی‌ماند.
ب: بعد از ولوج روح و قبل از اکمال ۹ ماهگی، در صورتی که بچّه زنده نماند.
ج: بعد از ولوج روح و قبل از اکمال ۹ ماهگی، در صورتی که بچّه زنده بماند.
صورت هفتمی هم وجود دارد که امام در مسئلهٔ بعدی آن را ذکر می‌کند.
لبن بعد از طلاق: و آن جایی است که زن بعد از طلاق شیر دارد و فحلی هم ندارد.
۷ شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۲۶/ ۶/ ۸۰

حکم صور مسأله:

صورت اوّل:

قدر متیقّن روایات درِّ لبن در جایی است که بدون ولادت و وطی، شیر در پستان زن بجوشد که گاهی خودبخود و گاهی به جهت اعمالی که انجام می‌دهند شیر از پستان می‌جوشد.

صورت دوّم:

اشاره

که شیر ولد الزنا است. در اینجا صاحب جواهر «۱» ادعای اجماع (محصّل و منقول) بر حلّیّت و عدم محرمیّت می کند.

مرحوم نراقی می‌فرماید:

فلا یحصل الرضاع المحرِّم للنکاح باللبن الحادث من الزنیٰ، اجماعاً محقّقاً، و محکیّاً فی السرائر و التذکرة و شرحی القواعد للمحقق الثانی و الهندی (فاضل هندی در کشف اللثام) و شرح النافع للسّید (ریاض) و المفاتیح (فیض کاشانی) و شرحه، و ظاهر المسالک و الکفایهٔ (سبزواری) و غیر ذلک «۲».

«ابن جنید اسکافی» از علمای شیعه لبن ولد الزنا را کافی می‌داند و می گوید برای محرمیّت از طرف مادر (زانیه) کافی است، ولی به مخالفت او اعتنا نکرده‌اند.

صاحب جواهر از قول ابن جنید این عبارت را نقل می کند:

فما عن ابن الجنید من انها لو ارضعت بلبن حمل من زنا حرمت و اهلها علی المرتضع، و کان تجنّبه اهل الزانی احوط و اولی فی غیر محلّه «۳».

عجیب است که ایشان لبن زنا را از یک سو (از طرف مادر) محرّم دانسته است.

نتیجه: مسأله اجماعی است و مخالفی غیر از ابن جنید ندارد.

ادلّه قائلین به عدم محرمیّت:

اشاره

کسانی که شیر ولد الزنا را در محرمیّت به سبب رضاع کافی نمی‌دانند به چند دلیل تمسّک جسته‌اند:

۱– اصل:

اصل عدم حرمت است. آیا تمسّک به اصل در اینجا صحیح است؟ این اصل در مقابل قاعده است و چون قاعده می گوید

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب،

ولد الزنا (نسب غیر شرعی) هم احکام محرمیّت دارد و فقط ارث ندارد، پس مشمول قاعده است و این اصل در مقابل قاعده نمی‌تواند بایستد.

۲– روایت:

الف: روایاتی که در مورد لبن فجور وارد شده است

* دعائم الاسلام: عن جعفر بن محمّد علیه السلام، انّه قال: لبن الحرام لا یحرّم الحلال، و مثل ذلک امرأهٔ ارضعت بلبن زوجها ثم ارضعت بلبن فجور

(زنا)

، قال: و من ارضع من فجور بلبن صبیّهٔ، لم یحرم من نکاحها، لانّ اللبن الحرام لا یحرّم الحلال «۴».

دلالت روایت صریح است که لبن حرام تأثیری ندارد؛ ولی سند آن ضعیف است. البتّه در این مسأله ضعف سند مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا با عمل اصحاب (شهرت) ضعف سند جبران می‌شود.

ب: روایات اتّحاد فحل

روایاتی که تعبیر به
«لبن الفحل»
می‌کرد که فحل به معنی شوهر است نه زانی، بخصوص که می‌گفت
«من لبن امرأتک»
، که ظاهر اینها شیر حلال است.
ولی اگر ما معتقد شدیم که روایات «لبن الفحل» ناظر به مسئلهٔ دیگری است و کاری به لبن حلال و حرام و درِّ لبن ندارد و می‌خواهد بگوید که اگر دو پدر باشد و یک مادرِ رضاعی، بچّه‌ها به هم محرم نمی‌شوند، در این صورت این دلیل کافی نخواهد بود.

۳- انصراف ادلّهٔ حرمت:

«یحرم من الرضاع»
انصراف به شیر حلال دارد و یا «أُمَّهَاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ» یعنی مادری که از راه حلال شیر بدهد. ممکن است که در مقابل گفته شود، ادلّه مطلق است؛ ولی ما می‌گوییم که غلبه با ولد حلال است و غلبه باعث انصراف ذهن به فرد غالب می‌شود، در مقابل ما کسانی هستند که می‌گویند غلبه موجب

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۶۵.
(۲) مستند نراقی، ج ۱۶، ص ۲۳۱.
(۳) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۶۴.
(۴) مستدرک، ج ۱۴، ح ۱، باب ۱۱ از ابواب رضاع.
کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۴

انصراف نمی‌شود.
جمع‌بندی ادلّه: مهمترین این ادلّه همان روایت دعائم الاسلام است که منجبر به عمل اصحاب بود.

ادلهٔ قائلین به محرمیّت:

اشاره

ابن جنید که می‌گوید محرمیّت از طرف مادر حاصل می‌شود به دو دلیل تمسک کرده است:

۱- اطلاقات ادلّه:

یعنی

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

اطلاق دارد.

جواب: این اطلاق به ادلّه‌ای که می‌گوید نشر حرمت نمی‌شود، تخصیص می‌خورد.

۲- تکوینی بودن رضاع:

مسئلهٔ رضاع یک مسئلهٔ تکوینی است یعنی گوشت و پوست بچّه از شیر مادر رشد کرده، خواه شیر حلال باشد، یا حرام، به این معنی که بچّه از این شیر تغذیه کرده و جزئی از بدن مادر شده، پس چگونه با مادر ازدواج کند، بنابراین رضاع امر تکوینی است و حلال و حرام در آن تأثیری ندارد.

جواب: این در واقع یک استحسان نادرست است، چون موارد زیادی است که این استحسان هست؛ ولی حکم به حرمت نمی‌شود مثلًا در لبنِ خودجوش، با این که این استحسان هست، همه می‌گویند حرمت نمی‌آورد. معلوم می‌شود که قانونِ تکوینیِ محض نیست. مثال دیگر در تعدّد فحل نیز انبات لحم و اشتداد عظم (استحسان) هست؛ ولی مشهور فتوا می‌دهند که کافی نیست و حرام نمی‌شود. حال فرض کنیم که به مادر محرم شود، چرا دو بچه با هم محرم نمی‌شوند؟ پس معلوم می‌شود که چیزی ماورای تکوین است. مثال سوّم شیر خوردن بعد از دو سال است که با اینکه اشتداد عظم و انبات لحم هم شده است، محرمیّت حاصل نمی‌شود.

نتیجه: در حرمت باب رضاع اگر تکوین هم مؤثّر باشد حکمت است نه علّت، و حکمت هم جزء علّت است نه تمام علّت.

شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۲۷/ ۶/ ۸۰

صورت سوّم: ولادت ناشی از سبق ماء باشد، من غیر دخولٍ.

مثلًا ماء رجل بدون دخول، به زوجهٔ حلال خودش رسیده است، اگر بچّه‌ای به این طریق متولّد شود و با لبن این بچّه، بچّهٔ دیگری را شیر دهند، آیا محرمیّت حاصل می‌شود؟

ظاهر کلام بعضی از اصحاب این است که سبق ماء کفایت نمی‌کند و باید ولادت حاصل از دخول باشد. ما دلیلی بر این شرط (دخول) نداریم و چنین قیدی بدون دلیل است، زیرا:

اوّلًا: به فرض، که روایتی دخول را گفته باشد، می‌توانیم الغاء خصوصیّت کنیم، چون می‌دانیم این فرد غالب است و شرط نیست. در ناحیهٔ الغاء خصوصیّت نظایر زیادی در فقه داریم مثلًا در شکوک داریم «رجلٌ شکّ» در حالی که این شکوک در ناحیهٔ «مرأة» هم جاری است و «رجل» از باب مثال، سؤال یا غلبه بوده و الغاء خصوصیّت کرده؛ و در مورد مرأة هم احکام شک را جاری می‌دانیم.

البتّه حدیثی نداریم که شرط دخول کند، بلکه می‌گوید

«یحرم من الرضاع، ما یحرم من النسب»

و بچّه‌ای که از راه سبق ماء متولّد شده، نسبِ صحیح دارد و همان گونه که با خواهر و برادرهای خودش محرم است بچّه‌ای هم که از شیر او بخورد، احکام رضاع جاری می‌شود.

ثانیاً: روایاتی «۱» هم داشتیم که می‌فرمود

«اذا درّ لبنها من غیر ولادة»

و معیار را ولادت گرفته بود، نه دخول و مفهوم «من غیر ولادة» این است که‌ان کان من الولادة تنشر الحرمةو فرق نمی‌کند که ولادت از ناحیهٔ دخول باشد، یا از ناحیهٔ سبق الماء.

نکته: اگر کسی کلامی بگوید که دارای مفهوم باشد، آیا به اطلاق مفهوم، مثل اطلاق منطوق می‌توان عمل کرد؟ مثلًا کسی به

دیگری می گویدالغنم ان کان صائمهٔ له زکاهٔ، آیا غیر صائمه در هیچ حالی زکات ندارد یا فی الجملهٔ زکات ندارد و یا ناظر به اطلاق مفهوم نیست؟

در ما نحن فیه ممکن است کسی بگوید «من غیر ولادهٔ» در مقام بیان درّ لبن است، و ممکن است ولادت قید و شرطهایی داشته باشد، پس تمسّک به مفهوم روایاتِ درّ لبن در صورتی جائز است که قائل به اطلاق مفهوم باشیم، و هذا اوّل الکلام، مگر این که احراز کنیم متکلم در مقام بیان اطلاقِ مفهوم و منطوق است که در ما نحن فیه کار آسانی نیست. به عبارت دیگر روایاتی که می گوید «من غیر ولادهٔ، من لبنک»، در مقام بیان از ناحیهٔ دخول و سبق ماء نیست.

اگر دلیل دوم را منکر شوید دلیل ما منحصر می‌شود در دلیل اوّل که الغاء خصوصیّت بود.

نتیجه: در صورت سوم، قائل به نشر حرمت می‌شویم.

بعضی از معاصرین برای اثبات این مسأله به روایاتی استناد کرده‌اند به این مضمون که در زمان حضرت علی علیه السلام و عثمان

---

(۱) ح ۱ و ۲ باب ۹ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۵

پیرمردی شکایت کرد که زنی باکره گرفته و در او تصرّف نکرده‌ام؛ ولی بچّه‌دار شده است. بعد از بررسی معلوم شد باکره است، خواستند او را حدّ بزنند، حضرت به پیرمرد فرمود: آیا سبق مائی شده؟ گفت بله، حضرت فرمودند: همان ماء جذب او شده و این فرزند برای توست. استناد به این روایت را در باب رضاع نمی‌پذیریم چون روایات ثابت می کند که ولد برای اوست، و نمی گوید ملحق به رضاع است. پس این دو حدیث فقط الحاق نسب را می گوید یعنی دخول، شرط نسب نیست نه اینکه دخول شرط رضاع نیست.

صورت چهارم: وطی به شبهه در جایی است که کسی غیر زوجه‌اش را به زوجه‌اش اشتباه کند،

اشاره

که گاه در مصداق خارجی اشتباه می کرد و گاه در حکم خدا، مثلًا فکر می کند که نکاح در عدّه جایز است و یا کسی ندانسته، خواهر رضاعی خود را عقد کرد.

همهٔ اینها وطی شبهه است یعنی به گمان حلیّت وطی شده که در این صورت قطعاً فرزند حلال زاده است، آیا احکام رضاع هم دارد؟

اقوال:

مشهور این است که ولد شبهه ملحق است به ولد نکاح؛ ولی بعضی مخالفت کرده و ولد شبهه را ملحق ندانسته‌اند.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

ظاهر اکثر علما الحاق به ولد نکاح است؛ بلکه خلافی هم در این مسأله ندیده‌ایم، بعد در ادامه می‌فرماید:

فان الظاهر المحکی عن الحلّی التردّد. «۱»

مرحوم نراقی ابتداءً عنوان می کند که آیا حرمت به لبنی که از وطی شبهه حاصل شده ایجاد می‌شود؟ بعد کلام حلّی را نقل کرده و می‌فرماید:

و یظهر نوع میل الیه من المسالک و الکفایهٔ. «۲»

پس مخالف ابن ادریس است و شهید ثانی و سبزواری به این قول تمایل دارند.

ابن ادریس در ابتداء می‌گوید که این حکم، خاص ولد نکاح است چون ولد شبهه به حکم نکاح فاسد است بعد می‌گوید:

ان قلنا فی وطء الشبهة بالتحریم، کان قویّاً ... و لی فی ذلک نظر و تأمّل. «۳»

این تغییر نظریّه ممکن است نتیجهٔ چند روز مطالعه و بررسی باشد که وقتی به نتیجه نرسیده، «فی ذلک نظر و تأمّل» می‌گوید.

نتیجه: آخرین نظر حلّی در این مسأله تردید است؛ ولی ما و اکثریت می‌گوییم که حق با الحاق است و رضاع، صحیح است.

ادلّه:

۱- استقراء:

تمام احکام ولد در ولد شبهه وجود دارد، و در تمام فقه نمی‌توانیم حکمی پیدا کنیم که ولد نکاح داشته باشد و ولد شبهه نداشته باشد (ارث، محرمیّت، ولایت، حضانت) ...، پس وقتی تمام احکام هست بعید است که رضاع نباشد، و اگر بگویید استقراء است و مفید علم نیست به جای آن الغاء خصوصیّت می‌کنیم.

۲- اطلاقات:

مفهوم اطلاقات «ولدک من غیر ولادهٔ» و

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

این فرد را شامل می‌شود، چون احکام نسبی در ولد شبهه هست پس احکام رضاعی هم هست، مگر اینکه بگویید ولد شبهه فرد نادر است و معمولًا چنین اشتباهی رخ نمی‌دهد و اطلاقات شامل فرد نادر نمی‌شود.

دلیل سوّمی هم صاحب جواهر آورده که دلیل عجیبی است:

صغری: فرزندان اهل کتاب عموماً ولد شبهه هستند چون نکاحشان نکاح شبهه است؛ ولی حلال زاده هستند.

کبری: اگر در حال کفر شیر دادند و بعد مسلمان شدند، احکام رضاع در مورد آنها جاری می‌شود.

نتیجه: ولد شبهه فرد نادر نیست چون تمام کفار اهل کتاب و غیر کتاب ولد شبهه هستند، پس باید قبول کنیم که وطی به شبهه باعث جریان احکام رضاع می‌شود.

جواب: اوّلًامی‌دانیم

«لکل قوم نکاح»

، پس نکاح آنها وطی به شبهه نیست و شارع مقدّس نکاح آنها را امضاء کرده است. حتّی نکاح مجوس را که ازدواج با اخوات و امهات را جایز می‌دانند شارع امضا کرده است (البته مجوس امروز آن را انکار می‌کنند).

ثانیاً: چرا نکاح اینها باطل باشد، نکاح شرایط خاصی ندارد و فقط یک انشاء می‌خواهد و غیر از طلاق است که شرایط خاص می‌خواهد (شاهدین، طهر غیر مواقع)، ... حتّی ما در نکاح عربیّت و عدم کفایت کتابت را احتیاطاً می‌گوییم، پس دلیلی بر بطلان نکاح آنها نداریم و طبق موازین اسلام، نکاح آنها هم صحیح است.

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۶۶.

(۲) مستند، ج ۱۶، ص ۲۳۲.

(۳) سرائر، ج ۲، ص ۵۵۲.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۶

۹ شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۲۸/ ۶/ ۸۰

ان قلت: این احادیث دلیل بر امضاء نکاح آنها نیست، و فرزندان آنان اولاد شبهه هستند، چون این احادیث در مورد نفی حدّ زنا و نفی قذف بر آنان، وارد شده است، نه اینکه نکاحشان امضاء شده باشد، پس این احادیث ربطی به بحث ما ندارد.

قلنا: کسی که این سخن را گفته، احادیث این باب را با دقّت ندیده است، چون احادیث یکی و دو تا نیست و کاری به زنا و قذف ندارد، این احادیث در دو جا وارد شده است یکی در باب ۸۳ از ابواب نکاح عبید و اماء و دیگری در باب اوّل از ابواب حدّ قذف.

...* عن ابی بصیر، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: کلّ قوم یعرفون النکاح من السفاح فنکاحهم جائز «۱».

بله اگر قومی تابع هرج و مرج جنسی باشند، نکاح آنها قابل قبول نیست؛ ولی کسانی که فرق می‌گذارند، نکاحشان مورد قبول است، که به معنی برسمیت شناختن نکاح آنها است.

صورت پنجم: لبن حاصل از وطی جایز شرعی باشد و لکن مع الحمل و قبل الولادهٔ. آیا در این صورت محرمیّت حاصل می‌شود؟

اقوال:

اشاره

اقوال مختلف است و خیلی‌ها هم سراغ این مسأله نرفته‌اند.

مرحوم امام حمل را کافی نمی‌داند و می‌فرماید: ولادت شرط است و الّا نشر حرمت نمی‌شود.

قبل از امام مرحوم علّامه در تحریر همین مطلب را دارد ولی در کتاب قواعد، لبن حمل را کافی می‌داند.

شیخ انصاری می‌فرماید:

هل یعتبر انفصال الولد أو یکفی الحمل؟ وجهان، بل قولان، اختار العلّامه أوّلهما فی التحریر و ثانیهما (ولادت شرط نیست) فی القواعد و هو الاظهر. «۲»

مرحوم صاحب حدائق نیز قول اوّل را پذیرفته است ولی شیخ در مبسوط قول دوّم را اختیار کرده است، به هر حال در این مسأله دو قول وجود دارد.

دلیل قول اوّل (شرط ولادت): روایات درّ لبن

«امرأهٔ درّ لبنها من غیر ولادهٔ» «۳»

بدون ولادت دو فرد دارد، ممکن است شوهر نداشته باشد و شیر در پستانش پیدا شود و ممکن است زن شوهردار، در حال حمل باشد چون به او هم درّ لبنها من غیر ولادهٔ صادق است. اگر بپذیریم که این روایت دلالت دارد، در این صورت اطلاقات را تخصیص می‌زند، حتّی می‌توان گفت لبن خودجوش کم است، ولی لبن در حال حمل زیاد است، پس اصراری نداریم که روایت «من غیر ولادهٔ» را در مورد زن بدون حمل بدانیم که فرد نادر است.

نتیجه: حق با امام و مرحوم علّامه در تحریر است که فرموده‌اند، شیر بدون ولادت باعث نشر حرمت نمی‌شود.

ادلّهٔ قول دوّم (عدم شرط ولادت):

۱- اطلاقات

«یحرم من الرضاع »...

و «أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ» هیچ یک ولادت را شرط نمی‌داند.

جواب: معلوم نیست اطلاقات در مقام بیان باشد و این فرد نادر است.

۲- روایات فحل:

صحیحهٔ برید بن معاویهٔ العجلی که می‌فرمود:

«کل امرأة ارضعت من لبن فحلها » «... ۴»

که این باعث نشر حرمت است، آیا بچّه‌ای که در رحم مادر است از این شوهر نیست؟ معیار لبن فحل است و در اینجا لبن فحل صدق می‌کند، پس کافی است و همچنین است روایات دیگر این باب.

جواب: این دلیل هم قابل خدشه است، چون روایات باب فحل ممکن است ناظر به این امور نباشد، بلکه در مقام بیان عدم کفایت فحلین است، پس باید فحل واحد باشد.

نتیجه: هر دو دلیل قابل خدشه است.

۱۰ شرایط الرّضاع (الاوّل ...) ۳۱/ ۶/ ۸۰

بعضی به روایت «عبد اللّه بن سنان» از روایات فحل برای شرط بودن ولادت استدلال کرده‌اند که روایت این بود:

...* قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن لبن الفحل قال: هو ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأة اخری فهو حرام «۵».

روایت تعبیر به «لبن ولدک» دارد و «ولد» هم به حمل

---

(۱) ح ۳، باب ۸۳ از ابواب نکاح عبید و اماء.

(۲) کتاب النکاح، ص ۲۹۱.

(۳) ح ۱ و ۲، باب ۹ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۱، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۴، باب ۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۷

نمی‌گویند و ظاهر این است که باید بچّه متولد شده باشد، پس شیر مقارن با حمل فایده‌ای ندارد و نشر حرمت نمی‌کند. بنابراین که روایت در مقام بیان چنین مواردی باشد، استدلال بدی نیست.

ان قلت: به بچّهٔ در شکم هم «ولد» می‌گویند و شاهدی برای آن وجود دارد در کتاب لعان، در جایی که مرد می‌گوید بچّه‌ای که در شکم این زن است، بچّهٔ من نیست، در این صورت فقهاء می‌گویند که این مرد نفی ولد می‌کند قبل ان تضع حملها، پس معلوم می‌شود که «ولد» به بچّه‌ای که در شکم است اطلاق می‌شود.

قلنا: به نظر می‌رسد، این اطلاقات مجازی است و به بچّهٔ در شکم به علاقهٔ أول و مشارفت مجازاً «ولد» می‌گویند.

سلّمنا، که بگوییم حمل هم ولد است، باید حملی باشد که کامل شده و ولوج روح شده باشد.

صورت ششم: آنجایی که بعد از ولادت باشد که خود دارای چهار حالت است:

حالت اوّل: بچّهٔ متولّد شده در حالت علقه و مضغه است و هنوز کمالِ صورت و ولوج روح، نشده است و به یقین ولادتی که ما می‌خواهیم نیست و صدق بچّه نمی‌کند.

حالت دوّم: بچه کامل و ولوج روح هم شده؛ ولی مرده متولّد شده است، در اینجا صدق ولادت می‌کند و در نشر حرمت حیات شرط نیست.

حالت سوّم: آنجایی که بچه کامل و زنده متولّد شده؛ ولی در سن «من لا یعیش» است، در اینجا نیز تولّد صادق است و نشر حرمت می‌کند.

حالت چهارم: بچّه کامل متولّد شده و زنده می‌ماند و در سن «من یعیش» است، که قدر متیقّن و مسلّم است و بحثی ندارد، چون اگر ما ولادت را هم لازم بدانیم کما اینکه ما لازم دانستیم، ولادت حاصل شده است.

نتیجه: در صورت ششم فقط در یک حالت نشر حرمت نمی‌شود و آن در صورتی است که بچّه قبل از کامل شدن و ولوج روح بدنیا بیاید (حالت اوّل).

خلاصه: آنچه امام در تحریر الوسیله بیان کرده‌اند، جز در یک مورد، با بقیّه موافقیم:

فلو درّ اللبن من الامرأة من دون نکاح و ما یلحق به لم ینشر الحرمة (با امام موافقیم)

، و کذا لو کان من دون وطء و ما یلحق به و لو مع النکاح (امام سبق الماء را کافی ندانسته‌اند؛ ولی ما نپذیرفتیم و گفتیم عرف، الغاء خصوصیّت می‌کند و فرقی بین دخول با سبق ماء نمی‌گذارد)

، و کذا لو کان اللّبن من الزنا، بل الظاهر اعتبار کون الدّر بعد الولادة (که امام حمل را کافی نمی‌داند)،

فلو درّ من غیر ولادة و لو مع الحمل لم تنشر به الحرمة علی الاقوی.

صوری هم ما در لابه‌لای بحث اضافه کردیم که امام در تحریر نفرموده‌اند.

بقی هنا امورٌ:

الامر الاوّل: اگر بچّه از طریق «سزارین» متولّد شود

(من طریق شقّ البطن) و شیر هم در پستان باشد، آیا باعث نشر حرمت می‌شود؟

اطلاقات اینها را نمی‌گیرد؛ ولی ما می‌گوییم که الغاء خصوصیّت می‌کنیم و وضع حمل طبیعی و سزارین را یکی می‌دانیم، کما اینکه در باب نفاس هم می‌گوییم: خونی که بعد از سزارین از موضع مخصوص دفع می‌شود، احکام نفاس را دارد، البتّه اگر در سزارین هیچ خونی از موضع مخصوص دفع نشد جای بحث دارد.

الامر الثّانی: اگر از طریق «استنساخ» (شبیه‌سازی) بچّه‌ای متولّد و شیر هم حاصل شود

و از شیر آن، بچّهٔ دیگری را هم شیر دهند، آیا احکام رضاع جاری است؟

ظاهر ادلّه این است که باید پای فحل در میان باشد و ولادت از نکاح باشد (بچّهٔ زنا را هم کافی ندانستیم) پس این شیر، شیر فحل نیست و مستند به شبیه‌سازی است. اگر به روایات فحل اشکال شود که در مقام بیان نیست، می‌گوییم این فرد نادری است و اطلاقات ادلّه هم شامل آن نمی‌شود، حتّی این شیر، شیر مادر هم نیست، چون این زن، مادر او نیست و در واقع محیط پرورش و

«مادرِ جانشین» است.

الامر الثّالث: اگر کشتِ نطفه در رحم کنند (زرع) سه حالت دارد:

۱- نطفهٔ مرد بیگانه‌ای را به این زن تزریق کنند و با نطفهٔ او ترکیب شود. این حالت حرام است و فرقی با ولد زنا ندارد، چون مستند به نکاح نیست، پس همان گونه که ولد نامشروع نشر حرمت نمی‌کند، این فرزند هم مثل فرزند نامشروع است.

۲- نطفهٔ زن و شوهری را در بیرون رحم با هم ترکیب (چون درون رحم ضعیف است و نمی‌تواند بچّه را نگهدارد) و در فرد ثالثی کشت دهند، بنابراین ترکیب نطفه حلال و بچّه حلال زاده و برای صاحب نطفه است و دلیلی بر حرمت این کار نداریم؛ ولی شیری که از این زن بوجود می‌آید، شیر مادر نیست و آثار حرمت

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۸

بر آن جاری نمی‌شود و مثل شیری است که از درّ لبن حاصل شده باشد.

۳- نطفهٔ شوهر را در رحم همسر او کشت کنند یا بیرون رحم ترکیب کرده و بعد از تقویت در رحم مادر قرار دهند؛ این اشکالی ندارد، چون نطفه برای فحل است که با نطفهٔ زنِ او ترکیب کرده و در رحمش قرار داده‌اند.

نکته: این موارد مستلزم لمس و نظر حرام است و به همین جهت در غیر موارد ضرورت جایز نیست.

ان قلت: چرا در ابواب بیع می‌گویید عقود مستحدثه مثل بیمه و یا بیع زمانی (که خانه‌ای را در طول سال به عنوان مثال به دوازده نفر می‌فروشند و هر یک در یک ماه مالک آن خانه هستند) مشمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هستند در حالی که در سابق چنین بیعهایی نبود.

قلنا: باب معاملات امضاء شارع دارد و باب رضاع یک تعبّد است، در باب معاملات شارع اصولی را شرط کرده و به جزئیات آن کاری ندارد مثلًا نباید معامله اجباری باشد (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ)، مورد معامله نباید مال صغیر و مجنون باشد (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ)، معامله نباید غرری و مجهول باشد

(نهی النبی عن الغرر)

، معامله به چیزهایی تعلّق نگیرد که استفاده از آن حرام است

(انّ اللّه اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه)

، و جزئیّات معاملات را به عقلا واگذار کرده است و لذا می‌گوییم در باب بیمه هم باید آن اصول کلّی حاکم باشد (بیمه‌کننده، بیمه شونده، چیزی که بیمه می‌شود، مقدار بیمه) ...، ولی باب رضاع تعبّد است و یک برنامهٔ امضائی در بین عقلا نیست به همین جهت شارع جزئیّات را تعیین کرده است نه فقط اصول آن را.

[مسألهٔ ۱ (عدم اعتبار بقاء الزوجیهٔ فی نشر الحرمهٔ)]

اشاره

۱۱ مسئلهٔ ۱ (عدم اعتبار بقاء الزوجیهٔ فی نشر الحرمهٔ ...) ۱/ ۷/ ۸۰

بعد از بیان مقدّمات مسئلهٔ رضاع در باب نکاح، سراغ مسئلهٔ اولی می‌رویم:

مسألهٔ ۱: لا یعتبر فی النشر بقاء المرأهٔ فی حبال الرّجل (مردن شوهر و طلاق تأثیری ندارد)

، فلو طلّقها الزوج أو مات عنها و هی حاملٌ منه أو مرضعهٔ فارضعت ولداً نشر الحرمهٔ (و لو الان فحلی ندارد ولی این شیر از فحل است)

، و ان تزوّجت و دخل بها الزوج الثانی و لم تحمل منه أو حملت منه و کان اللبن بحاله لم ینقطع و لم تحدث فیه زیادهٔ، بل مع حدوثها اذا احتمل کونه للاوّل.

عنوان مسأله:

امام در مسئلهٔ نشر حرمت از طریق رضاع، نسبت به بقاء زوجیّت چهار صورت را بیان می کند:

۱- در حالی که شیر داشت، طلاق گرفت.

۲- در حالی که شیر داشت، طلاق گرفت و ازدواج کرد؛ ولی باردار نشد.

۳- شوهر کرده، باردار شد؛ ولی شیر اضافه نشد.

۴- شوهر کرده، باردار شد و شیر اضافه شد؛ ولی احتمال دارد برای این حمل نباشد.

امام صورتی را که بچّهٔ دوم را وضع حمل کرده نگفته است، که در این صورت شیر برای بچّهٔ دوم است و نسبت به بچّهٔ دوم، نشر حرمت می‌شود.

اقوال:

این مسأله را فقهای شیعه و سنّی متعرّض شده‌اند و صوری برای آن ذکر کرده‌اند، مرحوم صاحب جواهر، محقق در شرایع و صاحب مسالک، همه، این مسأله را آورده‌اند و بهتر از همه، محقّق ثانی در جامع المقاصد، شقوق مسأله را بیان کرده است. در بین اهل سنّت هم ابن قدامه «۱» صور مسأله را ذکر کرده است.

خلاصهٔ کلام محقّق ثانی در جامع المقاصد «۲» چنین است:

۱- زن طلاق گرفته و رضاع قبل از آن باشد که زن شوهر کند.

۲- زن طلاق گرفت و شوهر کرد؛ ولی از شوهر دوم باردار نشد و شیر سابق ادامه داشته و با آن بچّه‌ای را شیر داد.

۳- زن بعد از طلاق شوهر کرد و حامل شد؛ ولی ولادت حاصل نشد و شیر هم زیاد نشده باشد.

۴- زن بعد از طلاق شوهر کرده و باردار شد و شیر هم اضافه شده باشد.

۵- زن بعد از طلاق شوهر کرده و باردار شد؛ ولی شیر قطع شده و بعد از مدّتی دوباره به جریان درآمد.

۶- زن بعد از طلاق شوهر کرده و باردار شد و وضع حمل کرد که احتمال دارد مقداری از شیر، ادامهٔ شیر سابق باشد و مقداری از آن شیر جدید باشد.

دلیل: عمومات، اطلاقات و اصول عملیّه

در این مسأله نصّ خاصّی نداریم و فقط ادّعای اجماع و اصول

(۱) مغنی، ج ۹، ص ۲۰۸.

(۲) جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۰۵.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۹

و قواعـد است که بر اساس آن فتوی داده‌اند. ادّعای اجماع هم چیزی نیست که بتوان به آن دلگرم بود، چون ظاهراً مدرک مجمعین همین عمومات و اطلاقات و اصول عملیّه است؛ پس اجماع مدرکی است (عامّه هم ادّعای اجماع کرده‌اند).

اصـل عملی که در اینجـا جـاری می‌شود، «استصـحاب» است (استصـحاب بقاء شـیر شوهر سابق) و اگر شـیر قطع شود و دوباره بیاید «اصالهٔ الحلیّهٔ» جاری می‌شود (اصل عدم نشر حرمت است).

سؤال: آیا استصـحاب در امور تدریجیّه جایز است؟ امور تدریجیّه چیزهایی است که شـیئاً فشیئاً جریان دارد چون این شیری که الآن جریان دارد غیر از شیری است که قبلًا می‌آمد و هکذا سایر امور تدریجیّه.

جواب: در استصـحاب، بقاء موضوع شـرط است. اگر به دقّت عقلیّه بخواهیم موضوع را بررسـی کنیم، موضوع عوض شده و این لبن غیر از لبن دیروز است؛ ولی اگر به دقّت عرفی به مسأله نگاه کنیم، امر تدریجی، یک شـیء واحد است و لو در بستر زمان اجزاء آن در حال تغییر است و اگر قائل به حرکت جوهری باشیم تمام ذرّات در حال حرکت است و دائماً نو می‌شود.

هر زمان نو می‌شود عالم و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

شد مبدّل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

این دقّتهای عقلی در فقه و اصول نیست و مبنای فقه و اصول بر عرف است، بنابراین استصحاب در اینجا مشکلی ندارد چون وحدت موضوع باید به نظر عرف باشد و عرف در اینجا موضوع را واحد می‌داند.

حکم صور مسأله:

اشاره

اکنون نشر حرمت از طریق رضاع را در هر یک از صور شش‌گانه بیان می‌کنیم.

حکم صورت اوّل و دوّم:

در این دو صورت معلوم است که این شیر، ادامهٔ شـیر ولد سابق است و اگر بچّه‌ای را شـیر دهد، نسـبت به ولد و شوهر سابق احکام رضاع جاری است، چون دلیلی بر لزوم بقاء زوجیّت نداریم.

اطلاقات می‌گویند

«ولد الفحل»

و یا

«یحرم من الرّضاع ما یحرم من النّسب»

یا

«درّ اللبن بعد الولادهٔ»

که این اطلاقات اینجا را شامل می‌شود.

حکم صورت سوّم:

اگر بعد از طلاق ازدواج کرد و حامل شد؛ ولی ولادت حاصل نشد و شیر هم اضافه نشد، ما باشیم و ظاهر حال، (ظهوری که نزد عقلا حجت است) می گوییم این شیر برای شوهر اوّل است و برای حمل نیست، پس نسبت به شوهر اوّل نشر حرمت می کند؛ و دلیل ما همان عمومات و اطلاقات و ظاهر حال است.

حکم صورت چهارم:

زن، شوهر کرد و باردار شد و شیر اضافه شد، در اینجا نیز حکم کرده‌اند که شیر مربوط به شوهر اوّل است.
ان قلت: نوسان شیر دلالت دارد که شیر برای حمل است.
قلنا: شک داریم که برای حمل است، حکم حالت سابقه را استصحاب می کنیم و کم و زیاد شدن شیر از قبیل تبدّل حالات است، نه تبدّل موضوع. پس در اینجا نیز نسبت به شوهر اوّل و ولد اوّل احکام رضاع جاری می‌شود.
در اینجا محقّق ثانی قولی به تفصیل از شافعی نقل می کند که اگر بعد از چهل روز لبن اضافه شد (چهل روز از حمل جدید بگذرد) این اضافه برای حمل است و در واقع شیر مخلوط می‌شود و برای هر دو شوهر است.
این حرف تمامی نیست و یک استحسان و دلیل ظنّی است و هیچ مأخذی ندارد و در مقابل استصحاب نمی‌تواند بایستد، مگر این که یقین پیدا کنید که شیر مخلوط شده و برای هر دو شوهر است، در این صورت اگر ولادت را شرط بدانیم (که می‌دانیم) نسبت به دوّمی نشر حرمت نمی‌شود؛ ولی نسبت به اوّلی احکام رضاع جاری است؛ ولی اگر حمل را کافی دانستیم در این صورت نسبت به هر دو نشر حرمت می‌شود.

حکم صورت پنجم:

اگر زن شوهر کرد و حامل شد و شیر قطع شده (مدّت طولانی) و دوباره بجریان درآید، در این صورت احتمال می‌دهیم که شیر اوّلی قطع شده است و برگشت شیر هم برای حمل است، پس جای استصحاب نیست و نشر حرمت نسبت به شوهر اوّل نمی‌شود و نسبت به شوهر دوم اگر ولادت را شرط ندانیم نشر حرمت می‌شود، و اگر ولادت را شرط بدانیم (که می‌دانیم) نشر حرمت نمی‌شود.

حکم صورت ششم:

اگر زن شوهر کرد و حامل شد و بعد از وضع حمل، شیر شوهر اوّل به شیر شوهر دوّم متّصل شد، بعید است استصحاب را جاری
کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۲۰
بدانیم، لانّ الموضوع تبدّلو شیر عوض شده و ظاهر حال این است که شیر برای شوهر دوّم است. در اینجا مشهور و معروف بلکه ادعای اجماع هم از شیعه و سنّی شده، که شیر برای شوهر دوّم است و نشر حرمت نسبت به شوهر دوّم می‌شود و این احتمال که شیر برای شوهر اوّل باشد، قابل قبول نیست، چون خلاف ظاهر حال است.

[الثانی: أن یکون شرب اللبن بالامتصاص من الثدی]

اشاره

۱۲ شرایط الرّضاع (الثانی ...) ۲/ ۷/ ۸۰

بحث در شرط اوّل از شرائط نشر حرمت به وسیلهٔ رضاع تمام شد و امّا شرط دوّم:

الثانی: أن یکون شرب اللبن بالامتصاص من الثدی، فلو وُجِر (بریزند)

فی حلقه اللبن أو شرب المحلوب (دوشیده شده)

من المرأة لم ینشر الحرمة.

اقوال:

آنچه که از کلمات علمای خاصّه استفاده می‌شود، مشهور و معروف شرطیّت این شرط (مکیدن از سینه) در نشر حرمتِ در رضاع است، در مقابل قلیلی قائل به این شرط نیستند.

مرحوم محقّق ثانی می‌فرمایند:

و اختلفوا فی اشتراط الامتصاص من الثدی، فالاکثر علی اشتراطه، فلو احتلب اللبن ثم وجر فی حلق الرضیع لم ینشر الحرمة و قال ابن الجنید: ینشر، و هو قول الشیخ فی المبسوط «۱».

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۲۰

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

شیخ در یک جا گفته مکیدن از سینه شرط نیست؛ مع انّه قوی المشهور فی مواضع اخر. «۲»

پس جامع المقاصد فقط یک مورد از نظرات شیخ را دیده؛ ولی صاحب جواهر موارد دیگر را هم دیده است.

مرحوم نراقی بعد از بیان شهرت در مسأله می‌فرماید:

مرحوم فیض در مفاتیح از ابن جنید متابعت کرده است «۳».

به نظر می‌رسد اکثریّت فقهاء عامّه، قائل به عدم شرطیّت مکیدن هستند؛ ولی ابن رشد دو قول را بیان کرده است که قول به عدم شرطیّت اکثر است:

فانّ مالکا قال: یحرّم الوجور و اللدود (ریختن شیر به گوشهٔ دهان)، و قال عطاء و داوود: لا یحرّم «۴».

نتیجه: مشهور در بین فقهاء ما شرطیت مکیدن از سینه است در نشر حرمت در رضاع و اقلیّتی قائل به عدم شرطیّت هستند، و در بین عامّه مشهور عدم شرطیّت و قلیلی قائل به شرطیّت شده‌اند.

ادلّهٔ قول مشهور (شرطیّت مکیدن از سینه):

۱- متبادر ذهنی از معنی رضاع:

بدون مکیدن شیر از پستان رضاع صدق نمی‌کند، چون ظاهر رضاع این است که باید از پستان باشد نه اینکه در شیشه بریزند و از آن بمکد. پس متبادر ذهنی از رضاع نوشیدن از پستان است و اگر از پستان نباشد، شک داریم که رضاع است یا نه، که در این صورت اطلاقات

(یحرم من الرّضاع
...وَ أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ) شامل این مورد نمی‌گردد و جای اصالهٔ الحلیّهٔ است و نشر حرمت نمی‌شود.

۲- روایات:

در این مورد سه روایت داریم:

...* عن الحسن بن حذیفهٔ بن منصور، عن عبید بن زرارهٔ، عن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع فقال: لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضعا من ثدی واحد حولین کاملین «۵».

ابن الغضائری «حسن بن حذیفهٔ بن منصور» را تضعیف می‌کند و می‌گوید: «ضعیفٌ جداً». البتّه ضعیف گفتن او چون سخت‌گیر است فائده‌ای ندارد؛ ولی اگر تضعیف ابن غضائری را نپذیریم، حدّ اقل این است که توثیق نشده و مجهول است، اثر مجهول هم با ضعیف یکی است، یعنی به این سند نمی‌توان قناعت کرد.

دلالت حدیث:

روایت دو اشکال دارد:

۱- مشهور پانزده مرتبه شیر خوردن را در نشر حرمت کافی می‌دانند و «حولین کاملین» لازم نیست، بعضی توجیه کرده‌اند که حولین کاملین یعنی «فی حولین کاملین» به این معنی که تا دوسالگی شیر خوردن مؤثّر است. البتّه این توجیه خلاف ظاهر است مخصوصاً که لفظ «کاملین» دارد که برای شیر خوردن است پس این روایت مشتمل است بر چیزی که خلاف اجماع است.

۲- آیا «ثدی» در اینجا مفهوم دارد یا از قبیل قید غالبی است؟

چرا که بچّه معمولًا از پستان شیر می‌خورد و قید غالبی مفهوم ندارد و دلیل بر شرطیّت نمی‌شود، کما اینکه قید «فِی حُجُورِکُمْ» در

(۱) جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۱۱.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۴.

(۳) مستند، ج ۱۶، ص ۲۵۸.

(۴) بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۳۱.

(۵) ح ۸، باب ۵، از ابواب رضاع.

آیه، قید غالبی است و گفته‌اند چه در حجور باشد و چه نباشد، ربیبه بر انسان حرام است.

...* عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: جاء رجل الی امیر المؤمنین علیه السلام فقال: یا امیر المؤمنین انّ امرأتی حلبت من لبنها فی مَکُوْک

[مَکُّوک] (ظرفی که در آن شیر می‌ریزند که بالای آن باریک و پایین آن گشادتر است و یا پیمانه‌ای که به اندازهٔ یک مدّ یا یک صاع گنجایش دارد)

فأسقته جاریتی، فقال: أوجع

(تنبیه کن)

امرأتک و علیک بجاریتک «۱»

(جاریه‌ات بر تو حرام نشده است).

سند حدیث: سند این روایت خوب است.

دلالت حدیث: روایت دلالت می‌کند که باید شیر از پستان مکیده شود؛ ولی حق این است که جاریه دو مشکل داشته است:

اوّلًا: جاریه در حدّ استمتاع بوده و زیر دو سال نبوده تا نشر حرمت کند.

ثانیاً: شیر را نمکیده تا نشر حرمت کند.

ممکن است عدم حرمت مستند به این باشد که بالای دو سال داشته و یا مستند به این باشد که از پستان شیر نخورده است، پس روایت مجمل است و دلالت بر بحث ما ندارد.

...* باسناده عن العلا بن رزین، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع فقال: لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع من ثدی واحد سنةً. «۲»

سند حدیث: سند شیخ، سند صحیحی است و «علا بن رزین» هم از بزرگان است، پس سند خوب است.

دلالت حدیث: همان دو اشکالی که در روایت اوّل بود در اینجا نیز پیدا می‌شود:

۱- «ثدی واحد» از قبیل قید غالبی است و قید غالبی مفهوم ندارد.

۲- «سنةً» خلاف اجماع است، چون پانزده مرتبه شیر خوردن بلااشکال مؤثّر است و یک سال حتماً لازم نیست، و آن توجیهی هم که برای رفع اشکال در حدیث اوّل داشتیم اینجا جاری نیست، چون نمی‌توانیم بگوییم بچه زیر یک سال باشد، تا نشر حرمت شود.

نکته: یک نوع شیرخوارگی در عصر ما هست که وقتی پستان مادر نوک ندارد و یا به گونه‌ای است که بچّه آن را نمی‌پسندد، نوعی پستانک به سر پستان نصب می‌کنند تا بچّه بمکد؛ که در این صورت امتصاص و مباشرتی بین لبهای بچه با پستان مادر نیست؛ ولی مکیدن واقعاً هست، اینجا صدق رضاع می‌کند و عرف به الغاء خصوصیّت آن را مکیدن می‌داند.

جمع‌بندی: ما دلیلی از روایات برای اثبات قول مشهور نداریم چون دو روایت سند داشت ولی دلالت نداشت یک روایت هم نه سند داشت و نه دلالت، پس دلیل مشهور منحصر است در اصالة الحلیّة که وقتی صدق رضاع نکرد، اصل حلیّت است و نشر حرمت نمی‌شود.

۱۳ شرایط الرّضاع (الثانی ...) ۳/ ۷/ ۸۰

دلیل قول غیر مشهور: روایت

دلیل این گروه، دو طایفه روایت است.

طایفهٔ اوّل: وُجور در حلق را کافی می‌داند:

* محمّد بن علی بن الحسین

(صدوق)

قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام وُجور الصبیّ بمنزلة الرضاع. «۳»

سند حدیث: روایت مرسله است و از نظر ما معتبر نیست.

مرسلات را به دو درجه تقسیم می‌کنیم، مرسلات خیلی ضعیف و مرسلات قابل ملاحظه، روایاتی که صدوق یا کلینی می‌گویند «قال الصادق علیه السلام» مرسلاتی است که قابل ملاحظه است، چون معنایش این است که حدّ اقل خود صدوق سند را پذیرفته است؛ ولی وقتی «رُوِی» می‌گویند، معلوم نیست که خودشان آن سند را پذیرفته باشند.

دلالت حدیث: از نظر دلالت خوب است و ظاهر تنزیل، شمول تمام احکام رضاع است.

ان قلت: چرا امام به جای «الرضاع»، «بمنزلة الرضاع» فرموده‌اند.

قلنا: این اشکال وارد نیست، چون در ماهیّت مفهوم رضاع مکیدن از پستان هست ولی در اینجا مکیدن نیست، به همین جهت امام بمنزلة الرضاع فرموده‌اند.

سلّمناکه سند و دلالت هر دو خوب باشد؛ ولی باز قابل قبول نیست، چون اصحاب و مشهور از آن اعراض کرده‌اند و بعضی به همین جهت (اعراض مشهور) روایت را حمل بر تقیّه کرده‌اند، چون عامّه معتقدند به هر نحوی که بچّه شیر بخورد کافی است.

* دعائم الاسلام: عن علی علیه السلام، انّه قال: اذا أوجِرَ الصبی أو

---

(۱) ح ۱، باب ۷ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱۳، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۳، باب ۷ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۲۲

اسْعِط

(چیزی از طریق بینی وارد شود)

باللبن یعنی فی الحولین فهو رضاع. «۱»

سند حدیث: سند ندارد و مرسله است.

دلالت حدیث: روایت با صراحت می‌گوید دادن شیر از طریق ایجار و از طریق بینی هر دو خوب است و امروزه غذا دادن از طریق بینی مرسوم است و مشکلی ندارد؛ ولی سابق بر این از طریق بینی مگر چقدر می‌توانستند شیر دهند. حدّ اقل شیری که باید به بچّه بدهند باید ده رضعهٔ کامله باشد (که ما پانزده رضعه را لازم می‌دانیم)، آیا چنین چیزی ممکن است؟ باید در اینجا بگوییم این قول موافق با عامّه است که برای رضاع حدّی قائل نیستند و حدّ اقل شیری را که بچّه بخورد کافی می‌دانند ابن رشد می‌گوید:

امّا مقدار المحرّم من اللبن فانّ قوما قالوا فیه بعدم التحدید «۲».

این روایت دعائم الاسلام در واقع موافق با مذهب عامّه است و طبق مذهب شیعه قابل قبول نیست.

* الجعفریات بالسند المتقدّم عنه علیه السلام مثله. «۳»

جعفریات سند دارد ولی سند آن قابل قبول نیست و همان اشکالاتی که روایت دعائم الاسلام داشت این روایت هم دارد.

طایفهٔ دوم: روایاتی که می‌گوید رضاع با شدِّ عظم و انبات لحم حاصل می‌شود.

...* عن حمّاد بن عثمان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللحم و الدّم. «۴»

...* عن عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:

لا یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللحم و شدّ العظم. «۵»

...* عن محمّد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام و ابی عبد اللّه علیه السلام قال:

اذا رضع الغلام من نساءٍ شتّی و کان ذلک عدّة

(ده مرتبه یا پانزده مرتبه حاصل شود)

أو نبت لحمه و دمه علیه

(به خاطر شیر)

حَرُمَ علیه بناتهنّ کلهنّ علیه السلام. «۶»

کیفیّت استدلال به احادیث:

معیار مکیدن پستان نیست، بلکه معیار شدّ عظم و انبات لحم است به هرگونه‌ای که باشد تفاوت ندارد و در واقع از قبیل عموم علّت است.

این استدلال را شاذ از شیعه مطرح کرده‌اند و عامّه هم شبیه این استدلال را دارند.

جواب: بدون شک مسئلهٔ انبات لحم و شدّ عظم تمام العلّهٔ نیست و ممکن است جزء العلّهٔ باشد چون اگر تمام العلّهٔ بود، نباید حولین و وحدت فحل و ... را شرط بدانیم، پس غایهٔ چیزی که از این روایات استفاده می‌شود جزء العلهٔ و حکمت بودن است و این قیاس مستنبط العلّهٔ (استنباطات ظنی) است نه منصوص العلّهٔ، پس استدلال به این روایات صحیح نیست، و روایات دیگر که گفته است باید شیر از پستان مکیده شود مقدّم است، بنابراین حق با مشهور است.

[الثالث: ان تکون المرضعهٔ حیّهٔ]

اشاره

۱۴ شرایط الرّضاع (الثالث ...) ۴/ ۷/ ۸۰

الثالث: ان تکون المرضعهٔ حیّهٔ، فلو ماتت فی اثناء الرضاع و اکمل النصاب حال موتها و لو رضعهٔ لم ینشر الحرمهٔ.

سومین شرط از شروط نشر حرمت بواسطه رضاع، زنده بودن زن مرضعه در تمام شیر خوردن‌ها (پانزده مرتبه) است، پس اگر بچّه‌ای چهارده بار در حال حیات و مرتبهٔ پانزدهم در حال ممات از زنی شیر بخورد در این صورت نشر حرمت نمی‌شود، چون تمام العدد در حال ممات بوده است.

اقوال:

مسأله از نظر فقهاء شیعه اجماعی است.

مرحوم نراقی می‌فرماید:

الشرط الثالث أن تکون المرضعهٔ حیّهٔ. بالاجماع کما عن ظاهر التذکرهٔ و الصیمری «۷».

صاحب ریاض می‌فرماید:

و یعتبر فی النشر حیوهٔ المرضعهٔ وفاقاً (اجماع) کما یظهر من التذکرهٔ و الصیمری «۸».

صاحب جواهر «۹»، می‌فرماید:

لا خلاف فیهو سپس از کشف اللثام نقل اجماع می کند.

نتیجه: مسأله اجماعی است و مخالفی هم در مسأله نیست.

اکثریّت اهل سنّت زنده بودن را شرط نمی‌دانند؛ ولی اقلیّتی از آن‌ها حیات را شرط می‌دانند.

---

(۱) مستدرک، ج ۱۴، ح ۲، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۲) بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۲۹.

(۳) مستدرک، ج ۱۴، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۴) ج ۱۴، ح ۱، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۲، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۳، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۷) مستند، ج ۱۶، ص ۲۳۶.

(۸) ج ۲، ص ۸۶.

(۹) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۶۹.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۲۳

ابن قدامة می گوید:

شافعی و احمد فی احد الروایتین می گویند شرطیّت دارد؛ ولی اکثریّت قائل به عدم شرطیّت هستند. «۱»

ادلّه قول مشهور (شرطیّت حیات):

اشاره

در این مسأله نصّ خاصّی (آیه و روایت) نداریم. بنابراین سراغ قواعد، اطلاقات و اصول عملیّه می‌رویم.

۱- اصالهٔ الحلّیهٔ یا استصحاب:

چیزی که در درجهٔ اوّل بر مذهب اصحاب دلالت می کند، اصالهٔ الحلیّهٔ است وقتی عمومات از کار افتاد، اصالهٔ الحلیّهٔ می گوید شیر مرده محرمیّت نمی‌آورد (استصحاب حلیّت هم می‌توان کرد).

۱۵ شرایط الرّضاع (الثالث ...) ۷/ ۷/ ۸۰

۲- اطلاقات و عمومات:

آیا اطلاقات شامل ما نحن فیه می‌شود؟ ظاهر «أَرْضَعْنَکُمْ» این است که عن اختیارٍ شیر بدهد، نه اینکه بچّه خودش شیر بخورد. پس روایات و آیاتی که لفظ «ارضاع» دارد شامل این مورد نمی‌شود.

آیا روایات و آیات می گوید که حتماً باید شیر دادن فعل اختیاری باشد؟ خیر، در بعضی از آیات دارد که شیرخوارگی باشد و ندارد که شیر به او داده باشند یا خودش خورده باشد، همچنین روایاتی که می گوید

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

و روایاتی که عدد رضعات را بیان می کند، همه به صورت ارضاع نیست و ندارد که حتماً باید فعل متعدّی باشد.

تنها چیزی که در مقابل این اطلاقات می‌توانیم فرض کنیم این است که اطلاقات منصرف است به حیات مرضعه و لو لفظ «رضاع» عام و «اخواتکم من الرضاعهٔ» مطلق است.

ان قلت: شما می گویید «أَرْضَعْنَکُمْ» مربوط به حال اختیار است، در مورد زنی که در حالت خواب یا بیهوش است و بچّه از مادر شیر می‌خورد چه می گویید در حالی که هیچ یک ارضاع نیست؛ ولی همه آن را در نشر حرمت کافی می‌دانند، پس در میّت هم همین

را بگویید.

قلنا: اینها با هم تفاوت دارند چون در مورد نائمه نمی‌توانیم بگوییم اطلاقات انصراف دارد.

بقی هنا شیءٌ: بعضی از راه حرام بودن و نجس بودن شیر وارد شده‌اند و گفته‌اند که شیر مرده نجس و حرام است (صغری) و چیزی که حرام است نشر حرمت نمی‌کند (کبری).

جواب: اوّلاًشیر مرده نجس و حرام نیست و در باب نجاسات از جمله چیزهایی که استثناء می‌کنند، «اللبن فی الرضع» است. پس صغرای استدلال باطل است.

ثانیاً: ما در شرائط نشر حرمت، حلیّت و طهارت را شرط ندانسته و شیر نجس و حرام را باعث نشر حرمت می‌دانیم و اگر شیر ولد الزنا را در نشر حرمت کافی ندانستیم به خاطر زنا بود نه نجاست. پس کبرای استدلال هم باطل است.

جمع‌بندی: ما موافق قول مشهور هستیم و حیات را شرط می‌دانیم و هیچ دلیلی جز اصالهٔ الحلیّهٔ برای اثبات این شرط نداریم و اطلاقات، بعضی حال حیات و فعل اختیاری را می‌گوید و بعضی هم منصرف به حیات است. پس اطلاقات از کار می‌افتد و نقض به نائمه و مغمی علیه هم وارد نیست.

ادلّهٔ قول مخالف (عدم شرطیّت حیات):

۱- اطلاقات و عمومات:

استدلال به عمومات و اطلاقات را قبلًا بیان کرده و جواب دادیم و گفتیم که اطلاقات منصرف است.

۲- استصحاب:

شیر این زن قبلًا باعث نشر حرمت می‌شد، بعد از ممات شک داریم که موجب نشر حرمت می‌شود یا نه؟ استصحاب می‌کنیم.

جواب: این استصحاب سه اشکال دارد:

۱- استصحاب جاری نیست، چون از قبیل تبدّل موضوع است نه تبدّل حالات. شیر ابتداءً از مادرِ زنده بود؛ ولی الان مادر مرده است، حتّی اگر شک کنیم که از قبیل تبدّل موضوع است یا تبدّل حالت، جای استصحاب نیست چون وحدت موضوع باید احراز شود، پس در ما نحن فیه یا وحدت موضوع نیست و یا شک داریم که در هر دو صورت استصحاب جاری نمی‌شود.

۲- شبههٔ حکمیّه است و استصحاب در شبههٔ حکمیّه بعقیدهٔ ما جاری نیست، چون وضعیّت زن و چهارده بار شیر خوردن معلوم است و شک ما در حکم خداست.

۳- این استصحاب تعلیقی است، استصحاب تعلیقی یعنی موضوع استصحاب مرکب از دو چیز است (قید و مقیّد یا شرط و مشروط). یکی حاصل و دیگری حاصل نیست که اگر دومی هم

---

(۱) مغنی، ج ۹، ص ۱۹۹ و ۱۹۸.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۲۴

حاصل می‌شد، حکم الهی جاری بود، بنابراین بعد از آنی که شک کردیم همان شرط را می‌آوریم.

مثلًا در عصیر عنبی بلااشکال گفته‌اند که

اذا غلی یحرم،

اکنون اگر عنب را کشمش کردند و سپس آن را خیس کرده و آبش را گرفتند (عصیر زبیبی) آیا اگر بجوشد، مثل عصیر عنبی حرام می‌شود؟

بعضی گفته‌اند حرام می‌شود، چون استصحاب می‌کنند و معنی استصحاب این است که وقتی عنب بود اگر می‌جوشید و دو جزء حاصل می‌شد (عصیر عنبی با قید غلیان)، حرام می‌شد، پس اگر عصیر زبیب هم جوشیده شود حرام می‌شود چون کشمش و انگور یک چیز هستند و تبدّل موضوع نشده، بلکه تبدّل حالت شده است مانند گندم و آرد گندم، بنابراین عنوان خارجی مهم نیست بلکه مسمّیٰ مهم است، پس یک جزءِ موضوع حاصل و جزء دوّم (قید جوشیدن) حاصل نیست، و آن را با «اگر» درست می‌کنند.

در ما نحن فیه بگوییم اگر بچّه‌ای این شیر را برای پانزدهمین بار در طول حیات مادر می‌خورد، نشر حرمت می‌کرد، نمی‌دانیم اگر در حال ممات مادر هم بخورد، نشر حرمت می‌کند یا نه؟

استصحاب می‌کنیم و این استصحاب تعلیقی است که ما آن را حجّت نمی‌دانیم، چون این «اگرها» تجزیه و تحلیل عقل است که حکم را معلّق بر موضوع می‌کند، و حکم خدا نیست تا آن را استصحاب کنیم.

بعضی از فقهاء عامّه دلیل دیگری را عنوان کرده و گفته‌اند ما در اینجا یک قیاس درست می‌کنیم:

اگر این شیر را بدوشند و در ظرفی بریزند، باعث حرمت می‌شود (به عقیدهٔ عامّه)، اکنون شیر در پستان مادری است که مرده و پستان مرده از یک کاسه کمتر نیست، پس نشر حرمت می‌کند.

جواب: اوّلاً: ما این مبنا را نپذیرفته و امتصاص را لازم دانستیم.

ثانیاً: این قیاس مع الفارق است چون شما شیر مرده را با شیر زنده قیاس می‌کنید، اگر می‌خواهید قیاس کنید باید بگویید که اگر شیر مرده را در کاسه بریزند، آیا نشر حرمت می‌کند؟ هذا اوّل الکلام.

۱۶ شرایط الرّضاع (الرابع ...) ۸/ ۷/ ۸۰

[الشرط الرابع: ان یکون المرتضع فی اثناء الحولین و قبل استکمالها]

اشاره

الشرط الرابع: ان یکون المرتضع فی اثناء الحولین و قبل استکمالها، فلا عبرهٔ برضاعه بعدهما، و لا یعتبر الحولان فی ولد المرضعهٔ علی الاقوی، فلو وقع الرضاع بعد کمال حولیه نشر الحرمهٔ اذا کان قبل حولی المرتضع.

عنوان مسأله:

اشاره

این مسأله دارای دو فرع است: ۱- اشتراط حولین در مورد مرتضع ۲- اشتراط حولین در مورد ولد مرضعه

فرع اوّل: اشتراط حولین در مورد مرتضع

اشاره

از نظر اقوال مسأله مسلّم است.

اقوال:

مرحوم نراقی می‌فرماید:

لا عبرة برضاعـة بعدهما (بعد الحولين). إجماعاً محقّقاً، و محكيّاً عن الخلاف و الغنية، و فى التذكرة و المختلف و القواعد و شـرحه و الايضاح و نكت الشهيد و المسالك و شرح الصيمرى و غيرها «۱».

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

فلاـ خلاف معتـدٍّ به فى اعتبار كون الرضاع فى حولى المرتضع فلا عبرة بما بعـدهما و لو فى الشـهر أو الشـهرين، بل الاجماع بقسـميه عليه «۲».

از تعبیر به «فلاـ خلاـف معتـدّ به» معلوم می‌شود که مخـالفی در مسـأله هست؛ که قابـل توجّه نیست؛ ولی ظـاهراً کسـی در این مسأله مخالفت نکرده و به همین جهت احتمال دارد که اشاره به مخالفت عامّه باشد چون عامّه هم اکثراً به این شـرط قائل هسـتند و زیر دو سال بودن را شرط می‌دانند.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف، اقوال عامّه را نقل کرده و می‌فرماید:

الرضاع انما ينشـر الحرمة إذا كان المولود صغيراً، فأما ان كان كبيراً فلو ارتضع المدة الطويلة لم ينشر الحرمة؛ ولی در ادامه از عایشه و اهل الظاهر (اخباريون عامّه) نقل می کند که: رضاع الكبير يحرم كما يحرم رضاع الصغير «۳».

ادلّهٔ قول مشهور:

۱– اصل:

اصول عملیّه (اصالهٔ الحلیّهٔ) می گوید که بعد از دو سال محرمیّت نمی‌آید.

ان قلت: آیا استصحاب هم جاری است به این معنی که این بچه

---

(۱) مستند، ج ۱۶، ص ۲۵۰.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۶.

(۳) خلاف، ج ۵، ص ۹۸.

اگر قبـل از دو سـال شـیر می‌خورد محرمیّت حاصل می‌شـد، پس بگوییم بعـد از دو سال هم همان حالت باقی است، استصـحاب هم مقدّم است بر اصالهٔ الحلیّهٔ، چون ادلّهٔ استصحاب اخصّ از ادلّهٔ اصالهٔ الحلیّهٔ است.

قلنا: اوّلًااستصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی‌شود.

ثانیـاًدر اینجـا حکمی نیست و فقط یک «اگر» است که یک امر ذهنی اعتباری است، پس این استصـحاب تعلیقی است و استصـحاب تعلیقی یعنی موضـوع استصــحاب مرکـب از دو چیز است (قیـد و مقیّـد یـا شـرط و مشـروط)، یـک جزء کـه بچـه اسـت حاصـل و شیرخـوارگی که جزء دوم است، حاصـل نبوده و بـا «اگر» که یـک امر ذهنیِ اعتبـاری است می‌خواهیم آن را درست کنیم، بنـابراین

قابل استصحاب نیست.

۲- آیهٔ شریفه: «وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضاعَةَ» «۱»

آیـا مفهـوم آیه این نیست که بعـد از دو سـال، دیگر رضـاع نیست و در واقـع نفی حکم به لسـان نفی موضوع است، و لو عرفـاً شـیر می‌خورد.

اگر بتوانیم از آیه، این مفهوم را بفهمیم دلیل دیگری بر قول مشهور خواهد بود.

گاهی به آیهٔ «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ کُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ کُرْهاً وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً» «۲» هم استدلال کرده‌اند. گفته‌اند که اقلّ حمل شش ماه است، و اکثر رضاع ۲۴ ماه است معلوم می‌شود که شارع اکثر رضاع را ۲۴ ماه قرار داده است و بیشتر از آن را رضاع نمی‌دانـد. ولی اسـتدلال به این آیه خالی از تکلّف نیست و جالب این است که روایاتی که می‌گوینـد رضاع باید در حولین باشـد و بیشتر از دو سال اعتبار نـدارد، به همین آیه تمسّک جسـته‌اند، البته صاحب جواهر اشاره‌ای به این آیه نمی‌کند و فقط در فرع دوم به این آیه استدلال می‌کند و بهتر بود که در هر دو فرع استدلال می‌کرد.

۱۷ شرایط الرّضاع (الرابع ...) ۱۴/ ۷/ ۸۰

۳- روایات:

احادیث چهار طایفه هستند:

اشاره

طایفهٔ اوّل: احادیثی که می‌گوید «لا رضاع بعد الفطام (گرفتن بچّه از شیر)».

طایفهٔ دوّم: احادیثی که می‌گوید «حولین» معتبر است.

طایفهٔ سوّم: احادیثی که هر دو (حولین و فطام) را با هم دارد.

طایفهٔ چهارم: احادیثی که می‌گوید رضاع در کِبَر فایده‌ای ندارد؛ ولی حدّ اقلّ آن را بیان نمی‌کند.

اکنون روایات این چهار طایفه را بررسی می‌کنیم.

طایفهٔ اوّل: [احادیثی که می‌گوید «لا رضاع بعد الفطام]

...* عن منصور بن یونس، عن منصور بن حازم، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لا رضاع بعد فطام و لا وصال فی صیام

(روزه‌های متّصل به هم در شرع اسلام نیست)

و لا یُتم بعد احتلام

(بچه بعد از محتلم شدن، صغیر و یتیم نیست)

و لا صمت یوماً الی اللیل

(در اسلام روزهٔ سکوت نداریم)

و لا تعرُّب بعد الهجرة

(بعد از آنکه اسلام آوردند، در جایی که دینشان به خطر می‌افتد حق ندارند به بلاد کفر برگردند)

و لا هجرة بعد الفتح

(فقط مسلمانانی که قبل از فتح مکّه به مدینه آمدند، از مهاجرین بودند)

و لا طلاق قبل نکاح و لا عتق قبل ملک و لا یمین للولد مع والده

(پسر بدون اجازهٔ پدر قسم نخورد)

و لا للمملوک مع مولاه و لا للمرأة مع زوجها

(قسم‌هایی که مخالفت با حق شوهر داشته باشد)

و لا نذر فی معصیة و لا یمین فی قطیعة

(ای قطع رحم). «۳»

«منصور بن حازم» از بزرگان ثقات و از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بوده است؛ ولی در «منصور بن یونس» اختلاف است. نجاشی شیخ علماء رجال، او را ثقه می‌داند؛ ولی کشّی که او هم از بزرگان رجال است، حدیثی در ذمّ او نقل کرده و می گوید:

امام کاظم علیه السلام «منصور بن یونس» را احضار کرده و فرمود:

علی بن موسی را ببین، او جانشین من است و او را فراموش نکن، و با اینکه حضرت موسی بن جعفر علیه السلام، امام رضا علیه السلام را به او نشان داد، او جزء واقفیّه شد، لأموال کانت تحت یده لموسی بن جعفر علیه السلام (واقفیّه کسانی هستند که موسی بن جعفر علیه السلام را آخرین امام می‌دانند).

علّامه که از بزرگان علمای رجال محسوب می‌شود در کتاب خلاصه می‌فرماید:

و عندی التوقّف فی امر الرّجل، چون کلمات علماء رجال در مورد «منصور بن یونس» تعارض دارد. ما هم این روایت را ضعیف می‌دانیم.

---

(۱) آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره.

(۲) آیهٔ ۱۵ سورهٔ احقاف.

(۳) ح ۱، باب ۵ از ابواب رضاع.

... * عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا رضاع بعد فطام. «۱»

(تنها روایتی که در این طایفه دارای سند صحیح است)

... * انس بن محمّد، عن أبیه، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه علیهم السلام فی وصیّة النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام قال: یا علی! لا رضاع بعد فطام و لا یتم بعد احتلام. «۲»

«انس بن محمّد» مجهول الحال یا ضعیف است و در رجال توثیق نشده است.

* محمد بن محمد المفید فی المقنعة

(مرسلهٔ مفید)

قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لا رضاع بعد فطام و لا یتم بعد احتلام. «۳»

نتیجه: عمده روایت در این طایفه، روایت دوّم است؛ ولی تضافر این روایات، برای تقویت سند کافی است.

دلالت احادیث: آیا فطام در اینجا بالفعل است یا بالقوّه، یعنی اگر بچّه را در یک سالگی هم از شیر بگیرند و بعد از یک ماه به

دایه‌ای بدهند که او را شیر دهد، در نشر حرمت کافی نیست، یا معنای آن بعد از زمان فطام است که دو سالگی است، اگر بعد از زمان فطام مراد باشد، دلیل بر بحث ما می‌شود ولی در صورت اوّل دلیل بر بحث ما نمی‌شود، پس دلالت روایات این طایفه مبهم است.

طایفهٔ دوم: [احادیثی که می‌گوید «حولین» معتبر است.]

...* عن الحسن بن حذیفهٔ بن منصور،

(مجهول الحال)

عن عبید بن زرارهٔ، عن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضعا من ثدی واحد حولین کاملین «۴»

(آیا تمام دو سال یا در دو سال؟).

* و باسناده عن عبید بن زرارهٔ، عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام: لا یحرم من الرضاع الّا ما کان حولین کاملین. «۵»

اگر بتوانیم این دو حدیث را از نظر سند درست کنیم، مشکل دلالت دارد، چون می گوید رضاع باید دو سال باشد که با هیچ فتوایی سازگار نیست، و ما حدّ اکثر ۱۵ مرتبه را قائل هستیم. برای رفع این اشکال در روایت «فی» در تقدیر گرفته‌اند (فی حولین کاملین).

جمع بین روایات طایفهٔ اولی و ثانیه با این توجیه این است که بگوییم فطام در حولین باشد.

۱۸ شرایط الرّضاع (الرابع ...) ۱۶/ ۷/ ۸۰

طایفهٔ سوم: [احادیثی که هر دو (حولین و فطام) را با هم دارد.]

چهار حدیث است و چون احادیث متضافر هستند از سند آنها بحثی نمی کنیم.

...* عن الفضل بن عبد الملک، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: الرضاع قبل الحولین قبل ان یُفطم. «۶»

این حدیث را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد:

۱- دو جملهٔ

«قبل الحولین»

و

«قبل أن یفطم»

تفسیر هم باشند، که در این صورت شاهد بحث ماست.

۲- هر دو قید معتبر است که در این صورت اگر در یک سالگی بچّه را از شیر بگیرند (فطام حاصل شود) و بعد از یک ماه مجدّداً از زنی شیر بخورد،

«قبل الحولین»

صادق است؛ ولی

«قبل أن یفطم»

نیست، پس اگر این حدیث به تنهایی باشد و حدیث دیگری نداشته باشیم، مبهم است و استدلال به آن خالی از اشکال نیست.

...* عن حمّاد بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:

لا رضاع بعد فطام قلت: و ما الفطام؟ قال: الحولین الّذی قال اللّه عزّ و جلّ. «۷»

ان قلت: چرا امـام در روايت «الحولين» فرموده، در حالى كه بايـد «الحولان» مى‌فرمود (هو الحولان)، و چرا «الّـذى» فرمود و «اللـذان» نفرمود؟

قلنا: امام در مقام حكايتِ آيه است يعنى به لفظِ آيه، آيه را حكايت مى كنـد و «الـذى» هم چون اشاره به حـدّ است كه همان حولين باشد، و حدّ هم مفرد است، لذا چنين فرمودند.

...* سأل ابن فضّال ابن بكير

(ابن فضّال از بزرگان فطحيّه است و ابن بكير هم مشكل مذهب دارد ولى هر دو ثقه هستند)

فى المسـجد فقـال: ما تقولون فى امرأة ارضـعت غلاماً سـنتين ثم ارضـعت صبيّـة لها اقلّ من سـنتين حتى تمّت السـنتان أ يفسـد ذلك بينهما؟

(از ذيل حديث استفاده مى‌شود كه بچّه اول مربوط به او و دوّمى بچّهٔ ديگرى است)

قال: لا يفسد ذلك بينهما، لانّه رضاع بعد فطام و انّما قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: لا رضاع بعد فطام اى انه اذا تمّ للغلام سنتان أو الجاريهٔ فقد خرج من حدّ اللّبن و لا يفسد بينه و بين من شـرب لبنه قال: و اصحابنا يقولون أنه لا يفسد الّا ان يكون الصبى و الصبيّهٔ يشربان شربهٔ شربهٔ. «۸»

---

(۱) ح ۲، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱۱، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱۲، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۸، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۱۰، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۴، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۵، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۸) ح ۶، باب ۵ از ابواب رضاع.

كتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۲۷

اين حديث تعبير به

«لا رضاع بعد فطام»

و

«حولين»

دارد كه شاهد ماست، ولى ابن بكير آن را به رأى خودش تفسير كرده كه نمى‌پذيريم، چون او حولين را در ناحيهٔ بچّهٔ مرضعه شرط دانسته در حالى كه بايد در ناحيهٔ مرتضع شرط مى‌دانست، پس فقط تفسير فطام به حولين شاهد بحث ماست.

* محمّد بن على بن الحسين

(مرسلهٔ صدوق)

قال: قال النبى صلى الله عليه و آله لا رضاع بعد فطام و معناه

(ظاهراً تفسير صدوق است كه قاعدتاً از احاديث ديگر استفاده كرده است)

انّه اذا رضع حولين كاملين ثم شرب من لبن امرأة اخرى ما شرب لم يحرم الرضاع لانه رضاع بعد فطام. «۱»

در این روایت تفسیر فطام به حولین، به عنوان مؤید خوب است.

طایفۀ چهارم: [احادیثی که می‌گوید رضاع در کِبَر فایده‌ای ندارد؛ ولی حدّ اقلّ آن را بیان نمی‌کند.]

...* عن محمد بن قیس، قال: سألته

(معمولًا از امام باقر علیه السلام نقل می کند)

عن امرأة حلبت

(دوشید)

من لبنها فأسقت زوجها لتحرم علیه، قال: امسکها و أوجع ظهرها. «۲»

(او را تنبیه کن)

...* عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: جاء رجل الی امیر المؤمنین علیه السلام فقال: یا امیر المؤمنین انّ امرأتی حلبت من لبنها فی مکوک

(أو مکّوک)

فأسقته جاریتی فقال: أوجع امرأتک و علیک بجاریتک. «۳»

با اینکه در این مورد شرب لبن تأثیری ندارد، تعزیر برای چیست؟ تعزیر برای تأدیب است که در آینده سراغ چنین عملی نرود.

جمع‌بندی: جمع بین طوائف چهارگانه این است که حولین شرط است و فطام هم به همین معنی است و قید جداگانه‌ای نیست.

روایت معارض:

...* عن داود بن الحصین عن ابی عبد اللّه علیه السلام

(سند روایت به گونه‌ای نیست که بتوانیم آن را به جهت ضعف سند کنار بگذاریم)

قال: الرضاع بعد الحولین قبل ان یفطم محرم. «۴»

(معیار حولین نیست، بلکه فطام است بنابراین اگر بعد از حولین و قبل أن یفطم بود باز محرّم است)

در بعضی از نسخ روایت به جای «محرّم»، «یحرّم» دارد که تأثیری در معنی ندارد.

این روایت به وضوح با روایات قبل تعارض دارد. شکی نیست که در مقام معارضه روایات قبلی مقدّم است، چون:

اوّلًا: موافق کتاب اللّه است (ما این مسأله را از قرآن هم استفاده کردیم).

ثانیاً: خلاف مشهور بین اصحاب است، هم شهرت فتوی و هم شهرت روایت.

ثالثاً: موافق فتوای بعضی از عامّه است، بنابراین روایت و لو موثّق هم باشد، نمی‌تواند در مقابل روایات قبلی مقاومت کند.

روایات عامّه:

روایات عامّه در سنن بیهقی در دو باب آمده است.

۱- «باب ما جاء فی تحدید ذلک بالحولین»: «۵»

روایات متعدّدی دارد؛ ولی این روایات غالباً از پیامبر نیست و اکثراً روایات صحابه است چون آنها، روایات صحابه را هم تراز با روایات پیامبر می‌دانند؛ ولی ما قبول نداریم.

۲- «باب رضاع الکبیر»: «۶»

فتـاوای بعضـی از عامه در رضاع الکبیر (بعـد حولین) خیلی عجیب است، و اساس فتوای آنها روایت عایشه است به این مضـمون که مردی به نـام «ابو حذیفـهٔ» همسری به نام «سـهلهٔ» و پسـرخوانده‌ای به نام «سالم» داشت. وقتی آیـهٔ «ادْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ» «۷» نازل شد که پسرخوانده معنا ندارد، ابو حذیفهٔ به او گفت: که تو دیگر پسر ما نیستی، ولی سالم روی علاقه‌ای که به این خانواده داشت، نزد آنها می‌آمد و گاهی سـهلهٔ تنها بود، وقتی ابو حذیفهٔ می‌فهمید ناراحت می‌شد، زن ابو حذیفهٔ خدمت پیامبر آمد و مشکل را عرض کرد، پیـامبر به او فرمود که از شـیر خودت به او بـده، سـهلهٔ گفت که او کبیر است، چگونه به او شـیر دهم؟ پیـامبر در جواب فرمود همان است که گفتم.

عـایشه این روایت را مبنا قرار داده و با هر مردی که می‌خواست تکلّم کنـد شـیر دختر برادر یا دختر خواهر خودش را می‌داد تا به او محرم شوند. ولی زنان پیامبر بر خلاف عایشه اجماع داشتند.

در اینجا فتوای عدّه‌ای از علماء عامّه این است که شیر را بدوشند و شخص کبیر بخورد و عدّه‌ای می گویند که چون ضرورت ایجاب می کند، می‌تواند از پستان شیر بخورد. این از فتاوای مضحکی است که عامّه در کتابهای خودشان به آن تصریح کرده‌اند، البتّه اکثر فقهاء عامّه هم مخالف قول عایشه هستند.

---

(۱) ح ۹، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۳، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱، باب ۷ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۷، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۵) سنن بیهقی، ج ۷، ص ۴۶۲.

(۶) سنن بیهقی، ج ۷، ص ۴۵۹.

(۷) آیهٔ ۵ سورهٔ احزاب.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۲۸

نتیجه: فقهاء عامّه و روایات عامّه در این مسأله غالباً با ما هماهنگی دارند.

۱۹ شرایط الرّضاع (الرابع ...) ۱۷/ ۷/ ۸۰

فرع دوّم: اشتراط حولین در مورد ولد مرضعه

اشاره

آیا حولین در ولد مرضعه معتبر است؟ مرحوم امام می‌فرماید اقوی این است که معتبر نیست، بنابراین اگر بعد از دو سال هم این زن، بچّه‌ای را که کمتر از دو سال دارد، شیر دهد، نشر حرمت می کند.

اقوال:

مشهور و معروف این است که شرطی در ولد مرضعه نیست.

مرحوم نراقی می‌فرماید:

و الحقّ عـدم اعتبار الحولین فی ولـد المرضـعهٔ، فینشـر الحرمـهٔ لو وقع رضاع بعـد حولیه اذا کان قبل حولی المرتضع، وفاقاً للاکثر، بل

ادّعی بعضهم علیه الاجماع لعموم ادلّهٔ نشر الحرمهٔ بالرضاع و للاستصحاب خلافاً للمحکی عن الحلبی و ابنی حمزهٔ و زهرهٔ، بل عن الاخیر الاجماع علیه (ای علی الشرطیّهٔ) «۱».

مرحوم صاحب جواهر بـا اینکه همیشه با مشهور است؛ ولی از لابه‌لای کلمات ایشان ظاهر می‌شود که به قول دوم (قول شاذ) تمایل پیدا کرده است. «۲»

ادلّهٔ قول مشهور (عدم اشتراط حولین در ولد مرضعه):

۱- استصحاب:

وقتی ولد مرضعه کمتر از دو سال داشت، اگر بچّه‌ای را شیر می‌داد، نشر حرمت می‌شد، حال که بچهٔ مرضعه دو سالش گذشته است شک می‌کنیم که نشر حرمت می‌کند، استصحاب می‌کنیم.

جواب: این استصحاب دو اشکال دارد:

الف: استصحاب در شبههٔ حکمیه است، چون در موضوع خارجی (ولد مرضعه) شک نداریم بلکه شک در حکم الهی داریم، و ما استصحاب را در شبههٔ حکمیّه جاری نمی‌دانیم.

ب: استصحاب تعلیقی است و استصحاب تعلیقی باطل است.

به این معنی که سابقاً اگر بچّه‌ای از این زن شیر می‌خورد نشر حرمت می‌کرد و الان اگر بچه‌ای از این زن شیر بخورد، شک داریم که نشر حرمت می‌کند یا نه؟

۲- عمومات و اطلاقات:

«أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ»، «أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ،

یحرم من الرضاع »...

عمومات هیچ یک قیدی ندارد و مقیّد به دو سال و بعد از دو سال نیست. البتّه استدلال وقتی تمام است که عمومات را در مقام بیان بدانیم؛ ولی اگر در مقام بیان نباشد قول مشهور به مشکل برمی‌خورد.

ادلّهٔ قول غیر مشهور (اشتراط حولین در ولد مرضعه):

۱- اصالهٔ الاباحهٔ:

اگر ولدِ مرضعه در دو سال نباشد در نشر حرمت شک داریم، که در اینجا اصل اباحه است.

جواب: این دلیل خوب است اگر عمومات نشر حرمت به میدان نیاید چون اگر آن‌ها باشند، نوبت به اصول عملیّه نمی‌رسد.

۲- احادیثِ «لا رضاع بعد فطام»:

احادیث زیادی داشتیم که عام بود، هم فطام ولد مرضعه و هم فطام مرتضع را شامل می‌شد.

جواب: ظاهر «لا رضاع بعـد فطام» این است که فاعل هر دو فعل یک نفر است، یعنی بچّه‌ای که شیر می‌خورد (مرتضع)، همان بچّه، فطام داشته باشد، نه اینکه اگر بچّهٔ مرضعه فطام پیدا کند (بعد از حولین) شیر خوردن مرتضع تأثیر در نشر حرمت نداشته باشد، پس فاعل هر دو فعل یکی است و کاری با ولد مرضعه ندارد.

۳- استنباط ابن بکیر:

«ابن بکیر» استدلال کرد به اینکه ولد مرضعه نباید دو سالش تمام شود چون پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است که «لا رضاع بعد فطام»، پس ابن بکیر تصریح دارد به اینکه حولین در ولد مرضعه شرط است. «۳»

جواب: استدلال ابن بکیر برای ما حجت نیست، لا سیّما که دلیلش «لا رضاع بعد فطام» است و بیان شد که ربطی به این بحث ندارد.

۴- دلیل صاحب جواهر:

صاحب جواهر «۴» در اینجا بیانی دارد که ظاهراً می‌خواهد قول دوم را تأیید کند و می‌گوید که اصحاب سراغ «حولی المرتضع» رفته‌اند و سراغ حدّ ولد مرضعه نرفته‌اند، اگر بگوییم ولد مرضعه حدّی ندارد، تالی فاسد دارد چون در این صورت اگر ولد مرضعه ده‌ساله هم باشد و مادر هنوز شیر داشته و بچّه‌ای را شیر دهد، باید

---

(۱) مستند، ج ۱۶، ص ۲۵۲.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۹.

(۳) ح ۶، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۴) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۹.

نشر حرمت کند، در حالی که این از قبیل درّ لبن است و درّ لبن نشر حرمت نمی‌کند.

دومین اشکال ایشان این است که این مسأله در بین عامّه هم مطرح بوده و آنها هم متعرض نشده‌اند و با اینکه مسأله محل ابتلاست و کسی متعرّض آن نشده است، نمی‌توان گفت که اصحاب غفلت کرده‌اند پس باید گفت این حدّ در مورد هر دو (ولد مرضعه و مرتضع) بوده است.

جواب: اوّلًا، خیلی از اصحاب متعرّض آن شده‌اند.

ثانیاً: اینکه می‌فرمایید این لبن مثل لبن خودجوش می‌شود، طبق بیان شما درّ لبن است و لبن فحل نیست و به همین جهت نشر حرمت نمی‌کند.

نتیجه: اگر عمومات را بپذیریم قول مشهور اقوی است و اگر عمومات را نپذیریم قول غیر مشهور اقوی می‌شود.

[مسألة ۲ (ما المراد بالحولين)؟]

اشاره

۲۰ مسألة ۲ (ما المراد بالحولين ...؟) ۱۸/ ۷/ ۸۰

مسألة ۲: المراد بالحولين اربع و عشرون شهراً هلالياً من حين الولادة، و لو وقعت فى اثناء الشهر يكمل من الشهر الخامس و العشرين، ما مضى من الشهر الاوّل على الاظهر، فلو تولّد فى العاشر من شهرٍ تكمل حولاه فى العاشر من الخامس و العشرين.

اقوال:

این مسأله را جماعتی از اصحاب متعرّض شده‌اند: مرحوم شهید ثانی «۱»، مرحوم نراقی «۲»، مرحوم صاحب جواهر «۳»، و صاحب جواهر از دیگران هم نقل کرده است که این مسأله را متعرّض شده‌اند.

در این مسأله دو احتمال داده‌اند:

۱- حولین، بیست و چهار ماه است (۷۱۰ روز) و کمبود ماه اوّل از ماه بیست و پنجم محاسبه می‌شود، که غالباً به این احتمال قائل شده‌اند.

۲- حولین را به صورت عددی حساب می‌کنند (۷۲۰ روز) یعنی ۲۴ تا سی روز (چون ماه در عرف مردم به معنی سی روز است).

دلیل: انصراف لفظ

دلیل ما در این مسأله چیزی جز انصراف لفظ نیست و روایات خاصی نداریم، چون وقتی می‌گویند دو سال، یعنی دو سال قمری و دو سال قمری را هم به اندازهٔ ۲۴ ماه از روز ولادت حساب می‌کنند، و شاهد مسأله این است که وقتی بچّه در روز سیزده رجب سال ۱۴۱۰ متولّد شده گفته می‌شود که روز سیزده رجب سال ۱۴۲۰ ده سالش تمام می‌شود و کسی عددی حساب نمی‌کند، و جای تعجّب است که بعضی از معاصرین سراغ حساب عددی می‌روند و می‌گویند حولین انصراف به صورت عددی دارد، باید از آنها پرسید آیا شما در حساب سنّ فرزندانتان به صورت عددی حساب می‌کنید؟

مشابه این مسأله را در ابواب دیگر هم می‌توان استفاده کرد، مثلًا در باب معاملات اگر کسی برای خودش سه ماه خیار شرط قرار داد به همین ترتیب حساب می‌شود و یا در باب دیه، بعضی دیات در سه سال پرداخته می‌شود و یا در باب طلاق، جایی که حاکم شرع برای شوهر مفقود اجل تعیین می‌کند، در تمام این موارد سراغ عدد نمی‌روند. البتّه اعدادی که در روایات آمده، انصراف به ماه قمری دارد، اگر چه در عرف، معاملات و قراردادها بر اساس ماه شمسی تنظیم می‌شود.

نکته: ماه قمری از ماه شمسی بهتر است چون ماه شمسی را بدون تقویم نمی‌توان حساب کرد؛ ولی ماه قمری را بدون استفاده از تقویم هم می‌توان فهمید و تقویم در آسمان دیده می‌شود و برای همه قابل دسترسی است.

۲۱ ادامهٔ مسئلهٔ ۲ ... ۲۲/ ۷/ ۸۰

ان قلت: اگر برنامه چنین است، باید صوم شهرین متتابعین در کفارهٔ صیام و کفارات دیگر هم به همین صورت محاسبه شود (دو ماه هلالی)؛ در حالی که عددی حساب کرده و شصت روز می‌گویند.

قلنا: اوّلًا، در آنجا هم مسلّم نیست که عددی باشد و ظاهر کلام شرایع و جواهر در باب کفّارهٔ صوم این است که باید هلالی حساب شود، اگر چه ۵۹ یا ۵۸ روز شود، صاحب جواهر می‌فرماید:

و لا یجوز لمن کان علیه شهران متتابعان أن یصوم شوّالًا مع یومٍ من ذی القعدهٔ و یقتصر علی ذلک (یک روز شوّال عید است و باید دو روز از ذی القعده را روزه بگیرد که در این صورت مراد ۳۱ روز نیست، چون ممکن است شوّال ۲۹ روز باشد) و کذا الحکم فی

---

(۱) مسالک، ج ۷، ص ۲۳۶.

(۲) مستند، ج ۱۶، ص ۲۵۲.

(۳) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۶.

ذی الحجّۀ مع یوم آخر من المحرّم (یک روز از ماه ذی الحجّه عید است و معنی آن این است که اگر ذی الحجۀ ۲۹ روز باشد و یک روز هم به خاطر عید، کم شود، با دو روز از ماه محرّم ۳۰ روز می‌شود) ضرورۀ نقصان الشهر بالعید (اگر از ماههایی باشد که عید ندارد یک روز از ماه بعد اضافه کند کافی است و شهرین متتابعین حاصل شده است در حالی که ممکن است دو ماه پی‌درپی مجموعاً ۵۸ روز باشد) فلا یحصل المطلوب بالیوم، نعم لو صام یومین اتّجه الاجزاء، لحصول الشهر و یوم کما هو واضح. «۱» صاحب جواهر مسلّم و واضح دانسته که اگر در شهرین متتابعین هم ماه را هلالی حساب کنیم اشکالی ندارد، پس ۶۰ روز بودن در شهرین متتابعین لازم نیست.

ثانیاً: در صوم کفاره به صورت عددی (۶۰ روز) حساب کردن وجهی دارد، چون صوم، عِدلِ اطعام مسکین قرار داده شده است «أَوْ کَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً» «۲» و اطعام هر مسکین معادل یک روز، روزه است و چون اطعام شصت مسکین در کفّاره لازم است، بقرینۀ مقابله شهرین را شصت روز می‌گیرند، پس در جاهای دیگر که معادل ندارد چنین تفسیر نمی‌کنیم.

بقی هنا امورٌ:

الامر الاوّل: الشک فی معنی الحولین

اگر در مضیّ حولین شک شود و تاریخ تولّد را دقیقاً ندانیم، آیا در این صورت اگر شیر بخورد نشر حرمت می‌کند؟ مرحوم امام متعرّض این مسأله نشده است.

بعضی قائل شده‌اند که در اینجا اصالۀ الاباحۀ حاکم است و نشر حرمت نمی‌کند؛ ولی در مقابل این اصل یک استصحاب موضوعی داریم که می‌گوید اصل بقاء حولین است و با بودن اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی (اصالۀ الاباحۀ) نمی‌رسد.

در اینجا که اصل موضوعی جاری می‌شود، موضوع ما مرکب است از دو جزء که یک جزء آن (شیر خوردن) بالوجدان و جزء دیگر (اینکه در حولین است یا نه؟) با استصحاب حاصل می‌شود، و یا مثلًا در مورد نماز خواندن با طهارت، وضو با استصحاب و صلاۀ را هم که به جای آورده‌ایم، وجداناً حاصل شده است.

ان قلت: این از قبیل ترکیب نیست بلکه از قبیل تقیید است پس اصل مثبت است، به این معنی که شیرخوارگی مقیّد به حولین است، نه اینکه موضوع دو جزء داشته باشد و این با اصل ثابت نمی‌شود چون تقیید لازمۀ عقلی و اصل مثبت است، پس استصحاب در اینجا کارگر نیست و باید سراغ اصل حکمی (اصالۀ الاباحۀ) برویم.

قلنا: این مقدار از تقیید مضرّ نبوده و پذیرفته شده است و اصل مثبت نیست چون خودِ روایات استصحاب از همین قبیل است، روایات سه‌گانۀ زراره در استصحاب، شرط را که طهارت از حدث باشد با استصحاب و ارکان نماز را با وجدان ثابت می‌کند، این استصحاب را امام قبول کرده، پس شما باید آنجا را هم بگویید که اصل مثبت است.

نتیجه: در ما نحن فیه حولین را با استصحاب و شیرخوارگی را بالوجدان تحصیل می‌کنیم.

الامر الثانی: اکمال الرضعۀ الاخیرۀ مع تمام الحولین

اگر آخرین شیرخوارگی همراه با پایان دو سالگی باشد، آیا نشر حرمت می‌کند یا باید پیش از تمام حولین باشد؟

ظاهر آیه این است که کافی است (الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) و روایات هم فطام را به حولین کاملین تفسیر می‌کرد، پس ظاهر آیه و روایات مفسرۀ فطام نشر حرمت است.

ان قلت: روایت صحیح السند معارضی داریم که این را کافی نمی‌داند و قبل از حولین را لازم می‌داند:

...* عن الفضل بن عبد الملک، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: الرضاع قبل الحولین قبل ان یفطم. «۳»

قلنا: برای توجیه این حدیث می گوییم که قبل الحولین حمل بر غالب می‌شود، چون نادر است که لحظهٔ آخر حولین با آخرین شیرخوارگی همراه باشد و غالباً شیرخوارگی قبل از حولین است.

۲۲ ادامهٔ مسئلهٔ ۲ ... ۲۴/ ۷/ ۸۰

الامر الثالث: الاقل و الاکثر فی الرضاع

اشاره

آیا رضاع حدّ اقلّی از نظر وجوب و حدّ اکثری از نظر جواز دارد؟

این مسأله مربوط به محرمات رضاع نیست بلکه به تناسب، سراغ آن می‌رویم.

اقوال:

اشاره

آنچه که از کلمات بزرگان و مشهور استفاده می‌شود این است که رضاع حدّ اکثر ندارد و بیش از حولین هم می‌توان شیر داد؛ ولی

---

(۱) جواهر، ج ۱۷، ص ۸۸.

(۲) آیهٔ ۹۵، سورهٔ مائده.

(۳) ح ۴، باب ۵، از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۱

بعضی مثل محقّق حدّ اکثر را به شهر أو شهرین مقیّد کرده‌اند (یک ماه و یا دو ماه بیش از دو سال جایز است) و مفهوم آن این است که بیش از این جایز نیست.

در حدّ اقل مشهور این است که کمتر از ۲۱ ماه جایز نیست.

مرحوم محقّق در شرایع می‌فرماید:

و لا یجوز نقصه عن ذلک (اشاره به بیست و یک ماه است) و لو نقص کان جوراً و یجوز الزیادهٔ علی الحولین شهراً و شهرین. «۱»

صاحب جواهر بعد از نقل عبارت شرایع می‌فرماید:

بل فی کشف اللثام دعوی الاتّفاق علیه، و لعلّه (اتفاق و ادعای اجماع) ظاهر غیره ایضاً ... و کیف کان فالمشهور بین الاصحاب انّه یجوز الزیادهٔ علی الحولین «۲» (من دون تقیید بشهر أو شهرین).

مرحوم شهید ثانی می‌فرماید:

لا خلاف بین اصحابنا فی أن مدّة الرضاع بالاصالة حولان کاملان، لقوله تعالی وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضاعَةَ. و ظاهر الآیهٔ کون تمام الرضاعهٔ حولین، و هو لا ینافی جواز النقص عنهما (دوسال). و قد جوّز اصحابنا (ظاهرش اجماع است) الاقتصار علی احد و عشرین شهراً، و در ذیل کلامش راجع به حد اکثر می‌فرماید: و امّا الزّیادهٔ علی الحولین فمقتضی الآیهٔ انّه لیس من الرضاعهٔ، لتمامها بالحولین، لکن لیس فیها دلالهٔ علی المنع من الزائد ... و المصنّف (محقّق در شرایع) و الجماعهٔ قیّدوه بشهر و شهرین. «۳»

مرحوم صاحب حدائق می‌فرماید:

و لو قیل بجوازه (جواز کمتر از بیست و یک ماه) اذا اقتضت مصلحهٔ الولد ذلک و تراضی علیه الابوان لم یکن بعیداً «۴». (این عبارات را صاحب حدائق از شرح نافع نقل می‌کند).

جمع‌بندی اقوال در حدّ اقل:

۱- کمتر از بیست و یک ماه نباشد (قول مشهور).

۲- کمتر از بیست و یک ماه ممکن است؛ ولی مشروط به رضایت ابوین و مصلحت ولد.

۳- کمتر از بیست و یک ماه ممکن است؛ بلاشرط.

جمع‌بندی اقوال در حدّ اکثر:

۱- جایز نیست بیشتر از دو سال باشد (محتمل بعضی از عبارات ممکن است این باشد اگر چه قائل صریح نداریم).

۲- حدّ اکثر یکی دو ماه بیشتر از دو سال جایز است (کلام محقق و جماعتی).

۳- جایز است مطلقاً.

ادلّه:

الف- آیات:

اشاره

در قرآن سه آیه داریم که در مورد شیر دادن و از شیر گرفتن است:

۱- آیهٔ «وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضاعَةَ». «۵»

از این آیه حدّ اقل و حدّ اکثری به نحو وجوب استفاده نمی‌شود.

امّا ذیل آیهٔ فوق می‌فرماید:

«فَإِنْ أَرادا فِصالًا عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَ تَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَیْهِما».

اینجا کمتر را اجازه می‌دهد؛ ولی مطلق است و حدّی برای آن بیان نمی‌کند.

۲- آیهٔ «وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً» «۶»

ظاهراً آیه خبری است و معنای آیه این نیست که «لا بد أن یکون کذلک» (در مقام بیان انشاء نیست)؛ حال اگر وجوب استفاده نشود جواز استفاده می‌شود؛ به این بیان که حمل به طور غالبی نُه ماه است، وقتی از سی ماه کم شود باقیمانده بیست و یک ماه است پس از این آیه جواز بیست و یک ماه استفاده می‌شود.

۳- آیهٔ «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلی وَهْنٍ، وَ فِصالُهُ فِی عامَیْنِ» «۷»

ظاهراً آیه در مقام اخبار بوده و جمله خبریّه است و از آن وجوب و حرمتی استفاده نمی‌شود.

نتیجه: حدّ اقل و حدّ اکثری از آیات استفاده نمی‌شود، بلکه از این آیات دو چیز استفاده می‌شود:

اوّلًا: بیست و یک ماه قطعاً جایز است.

ثانیاً: اگر مشورت کنند و مصلحت ببینند، کمتر از دو سال هم جایز است.

ب- روایات:

اشاره

دو روایت داریم که می‌گوید حدّ اقل ۲۱ ماه است و کمتر جایز نیست:

...* عن عبد الوهاب بن الصباح

(مجهول الحال)

قال: قال

---

(۱) شرایع، ص ۵۶۶.

(۲) جواهر، ج ۳۱، ص ۲۷۷، احکام الاولاد.

(۳) مسالک، ج ۸، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.

(۴) حدائق، ج ۲۵، ص ۸۰.

(۵) آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره.

(۶) آیهٔ ۱۵ سورهٔ احقاف.

(۷) آیهٔ ۱۴ سورهٔ لقمان.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۲

أبو عبد اللّه علیه السلام: الفرض فی الرضاع احد و عشرون شهراً فما نقص عن احد و عشرین شهراً فقد نقص المرضِع، و ان اراد أن یتمّ الرضاعهٔ فحولین کاملین «۱».

دلالت روایت خوب؛ ولی سند آن ضعیف است.

...* عن سماعهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: الرضاع واحد و عشرون شهراً فما نقص فهو جورٌ علی الصبی. «۲»

(لا بد جور هم حرام است پس واجب است بیست و یک ماه باشد).

در سند این روایت «محمد بن سنان» است که شدیداً محلّ نزاع است و ما نتوانستیم او را ثقه بدانیم پس این روایت مشکل سندی دارد که صاحب جواهر هم معترف است؛ ولی می‌فرماید ضعف سند با عمل اصحاب جبران می‌شود.

روایات معارض:

این دو روایت، روایات معارضِ صحیح السند دارد:

...* عن الحلبی، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: لیس للمرأهٔ أن تأخذ فی رضاع ولدها اکثر من حولین کاملین، ان اراد الفصال قبل ذلک عن تراض منهما فهو حسن و الفصال الفطام. «۳»

۲۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۲ ... ۲۵/ ۷/ ۸۰

جمع بین روایات:

اشاره

۱- نسبت بین این دو دسته روایات عام و خاصّ مطلق است و عام را به خاص تقییـد می‌زنیم، یعنی روایات ۲۴ ماه را به روایات ۲۱ ماه تقیید می‌زنیم.

۲- روایـات دسـتهٔ اوّل مطلق است، یعنی چه مشورت بشود و یـا نشود، و چه تراضـی باشـد و یا نباشـد؛ ولی روایات دسـتهٔ دوّم مقیّد است، می گوید مع تشاور و تراض جایز است، پس روایات دستهٔ اوّل را به دستهٔ دوّم تقیید می‌زنیم.

۳- روایات دسـتهٔ اوّل را حمل بر کراهت کنیم، چون «جورٌ علی الصبی»، ظهور در حرمت نـدارد. مؤیّد کراهت سـیرهٔ متدیّنین است، چون زنان متدیّن هم ملتزم به ۲۱ ماه نیستند.

البتّه به یـک معنـا می‌توان گفت که نسـبت بین این دو طایفه از روایات، عموم من وجه است یعنی دسـتهٔ اوّل از این جهت که تشاور نـدارد، عام است؛ ولی به ۲۱ ماه مقیّـد است و دسـتهٔ دوّم از این جهت که ۲۱ ماه نـدارد عام است؛ ولی چون تشاور و تراضـی دارد، خـاصّ است. در عموم من وجه جمع دلالی نـداریم، چون متعارضـین هسـتند، و در مقـام تعـارض سـراغ مرجّحات می‌رویم، مرجّح روایات دسـتهٔ اوّل شـهرت و مرجّح روایات دسـتهٔ دوّم موافقت با ظاهر کتاب اللّٰه است، و چون نسبت بین دو دسته روایات عموم من وجه است در مقام تعارض و تساقطِ دو دسته، عمل به تخییر جایز نیست.

نتیجه: چون مشهور در این مسأله فتوی داده‌اند و ظاهر روایت هم حرمت است، احتیاط این است که اگر ضرورتی نباشد، و مادر هم شیر دارد، کمتر از ۲۱ ماه شیر ندهد. امام (ره) در تحریر الوسیله در مسئله‌ای از احکام الاولاد فتوی به وجوب می‌دهد.

حدّ اکثر رضاع:

علماء به آسانی از بحث حـدّ اکثر در رضاع، گذشـته‌اند و معتقدنـد که بیش از حولین (مطلقاً یا یکی دو ماه بیشتر)، جایز است؛ کأنّ مشهور قائلند که بیش از دو سال جایز است در حالی که روایات ما با صراحت می گوید که بیش از دو سال شیر ندهند:

...* لیس للمرأة أن تأخذ فی رضاع ولدها اکثر من حولین کاملین «... ۴»

حال با وجود روایت صـحیح و معتبر چگونه فتوی به جواز داده‌اند؟ شاید اینجا هم سیرهٔ متدیّنین مانع شده است، چون متدیّنین چنین نیستند که دقیقاً حساب دو سال را نگه دارند.

نتیجه: در اینجا نیز به نظر می‌رسـد که احتیاط بهتر است، لـذا می گوییم اگر بیشتر از دو سال نشود بهتر است؛ البتّه این اضافهٔ یک ماه و دو ماه هم نکته‌ای دارد و آن اینکه از شـیر گرفتنِ دفعی، ممکن نیست و باید تدریجی باشد، بنابراین یک یا دو ماه فُرجه داده شده است.

ان قلت: از قبل که می‌داند دو سال نزدیک می‌شود، از همان موقع شروع کند، تا نیاز به اضافه نداشته باشد.

قلنا: این خلاف ظاهر آیه است که می‌فرماید «حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ» پس باید دو سال کامل شیر دهد.

نکته: در اینجا دو چیز بایـد مـدّ نظر باشد، هم مصـلحت مادر، و هم مصـلحت بچّه، گاهی مادر نمی‌تواند شـیر دهد، مثلًا مادر مریض است و گاهی از ضـرورت‌های فرزند است، پس این تشاور و تراضی، هویً و هوس نیست، بلکه در مورد ضرورت است که این حدّ اقل‌ها و حدّ اکثرها می‌شکند.

---

(۱) ح ۲، باب ۷۰ از ابواب احکام الاولاد.

(۲) ح ۵، باب ۷۰ از ابواب احکام الاولاد.

(۳) ح ۱ و ۳ و ۷، باب ۷۰ از ابواب احکام الاولاد.

(۴) ج ۱۵، ح ۱، باب ۷۰ از ابواب احکام الاولاد.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۳

۲۴ ادامهٔ مسئلهٔ ۲ و شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۲۹/ ۷/ ۸۰

بقی هنا شیءٌ:

در زمان ما متعارف شده که مادران ملتزم به شیر دادن فرزند خود نیستند، گاهی هم کم شیر می‌دهند، یا اصلًا شیر نمی‌دهند، در حالی که علم تأکید بر این معنا دارد که شیر مادر سبب سلامت مادر و فرزند است و شیر ندادن موجب می‌شود که بچّه در معرض بیماری قرار گیرد و ضعیف شود، حتّی شیر مادر در میزان هوش و رشد عقلی کودک، مؤثّر است و از طرف دیگر مادر هم در معرض بیماری‌ها واقع می‌شود (مثل سرطان پستان). جالب این است که در روایات هم علاوه بر آیات، (ظاهر آیهٔ «و الوالدات یرضعن» امر است) بر شیر دادن تأکید شده و ثواب‌های عظیمی برای آن بیان شده است.

...* عن ابی خالد الکعبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام انّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: ایّما امرأهٔ دُفعت من بیت زوجها شیئاً ...فإذا ارضعت کان لها بکل مصّهٔ

(مکیدن)

کعدل عتق محرّر من ولد اسماعیل، فاذا فرغت من رضاعه ضرب ملک کریم علی جنبها و قال استأنفی العمل

(تمام گذشته آمرزیده شد)

فقد غفر لک. «۱»

...* عن طلحهٔ بن زید، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: ما من لبن رضع به الصّبی اعظم برکهٔ علیه من لبن امّه. «۲»

معلوم می‌شود که شیر زنان دیگر و لو شیر انسان است؛ به شیر مادر نمی‌رسد، چون این شیر با بچه از یک ریشه هستند و مجانست با بدن دارد.

...* قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله ...: فاذا وضعت حملها و أخذت فی رضاعه، فما یمصّ الولد مصّهٔ من لبن امّه، الّا کان بین یدیها نوراً ساطعاً یوم القیامهٔ، یعجب من رآها من الاوّلین و الآخرین «... ۳»

...* قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لیس للصّبی لبن خیر من لبن امّه. «۴»

این احادیث نشان می‌دهد، آن روزی که هنوز این مسائل کشف نشده بود به شیر مادر اهمیّت داده شده تا مادران شیر دادن را ترک نکنند و برای تشویق آنها به شیر دادن، این ثوابها ذکر شده است.

[الشرط الخامس: الکمیّهٔ]

اشاره

الشرط الخامس: الکمیّهٔ، و هی بلوغه حدّاً معیّناً، فلا یکفی مسمّی الرّضاع و لا رضعهٔ کاملهٔ، و له تحدیدات و تقدیرات ثلاثهٔ: الأثر و الزمان و العدد؛ و ایّ منها حصل کفی فی نشر الحرمهٔ، و لا یبعد کون الاثر هو الاصل و الباقیان امارتان علیه، لکن لا یترک

الاحتیاط لو فرض حصول احدهما دونه، فأمّا الاثر فهو أن یرضع بمقدار نبت اللحم و شدّ العظم، و امّا الزمان فهو أن یرتضع من المرأة یوماً و لیلهٔ مع اتصالهما بأن یکون غذاؤه فی هذه المدّهٔ منحصراً بلبن المرأة، و أمّا العدد فهو أن یرتضع منها خمس عشرهٔ رضعهٔ کاملهٔ.

عنوان مسأله:

شرط پنجم از شرائط رضاع، در مورد کمیّت رضاع است، آیا هر مقدار رضاع، در نشر حرمت کافی است یا کمیّتی لازم است؟

امام در تحریر الوسیله در ذیل عنوان شرط خامس می‌فرماید کمیّتی لازم است، سپس تقدیرات سه‌گانه‌ای را بیان می‌کند:

۱- تقدیر به اثر (به مقداری شیر بخورد که انبات لحم و اشتداد عظم حاصل شود).

۲- تقدیر به زمان (یک شبانه روز کامل بدون اینکه غذای دیگری بخورد، شیر بخورد).

۳- تقدیر به عدد (پانزده مرتبه یا ده مرتبه شیر بخورد).

بعد امام می‌فرماید، بعید نیست که این سه در یک ردیف نباشند، چون یکی اصل است که همان اثر است و دوتای دیگر امارهٔ بر انبات لحم و شدّ عظم هستند.

این مسأله بسیار مهم و دارای پیچ و خم زیادی است و صاحب جواهر در حدود بیست و پنج صفحه از آن بحث می‌کند.

چنین مسئله‌ای که دارای اهمّیّت است و بین شیعه و سنّی اختلافی است، باید در مقاماتی از آن بحث شود:

اشاره

مقام اوّل: اقوال خاصّه و عامّه.

مقام دوّم: آیا مسمّای رضاع کافی است؟

مقام سوّم: بررسی معیارهای سه‌گانه.

مقام چهارم: رتبهٔ معیارهای سه‌گانه.

مقام پنجم: آیا معیارهای سه‌گانه با هم هماهنگی دارند؟ آیا ۲۴ ساعت با شدّ عظم و انبات لحم می‌توانند هم تراز باشد؟ و یا ۲۴ ساعت با ده یا پانزده مرتبه چگونه سازگار است.

البتّه بحث دیگری هم در مقدار هر رضعه است که در پایان به آن خواهیم پرداخت.

---

(۱) ح ۱، باب ۶۷ از ابواب احکام الاولاد.

(۲) ح ۲، باب ۶۸ از ابواب احکام الاولاد.

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۳۳

(۳) مستدرک، ج ۱۵، ح ۱، باب ۴۷ از ابواب احکام الاولاد.

(۴) مستدرک، ج ۱۵، ح ۱، باب ۴۸ از ابواب احکام الاولاد.

كتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۳۴

مقام اوّل: اقوال خاصّه و عامّه

الف- اقوال خاصّه:

اشاره

مشهور و معروف اين است كه اين امور سه‌گانه (اثر، عدد، زمان) لازم است و مسمّى كافى نيست؛ ولى اينكه عدد پانزده است يا ده، اختلافى است، و هر دو قول، قائل فراوانى دارد؛ و ادّعاى شهرت در آن آسان نيست. در مقابل اينها قول شاذّى از دو نفر از قدما نقل شده است، كه مسمّى را كافى مى‌دانند، يكى قاضى نعمان (نويسندهٔ دعائم الاسلام) است كه صاحب جواهر چنين نقل مى‌كند:
روى عن امير المؤمنين عليه السلام انّه قال: يحرم من الرضاع كثيره و قليله، حتّى المصّهٔ الواحدهٔ، ثمّ قال: و هذا قولٌ بيّن صوابه لمن تدبّره و وُفّق لفهمه، لأنّ اللّه تعالى شأنه يقول: و امّهاتكم اللاتى ارضعنكم و الرضاع يقع على القليل و الكثير.
ديگرى ابن جنيد است كه مى‌فرمايد:
قد اختلفت الروايهٔ من الوجهين (ممكن است حدّ اكثر و حدّ اقل يا عامّه و خاصّه باشد) جميعاً فى قدر الرضاع المحرّم، الّا انّ الّذى اوجبه الفقه عندى و احتياط المرء لنفسه انّ كلّما وقع عليه اسم رضعهٔ و هو ملئهٔ بطن الصبى إمّا بالمصّ أو الوجور، محرّمٌ للنكاح. «۱»

جمع‌بندى اقوال:

قول اوّل و دوّم: مشهور قائل به معيارهاى سه‌گانه هستند كه بعضى عدد را پانزده و بعضى ده دانسته‌اند.
قول سوّم: مسمّاى شير خوردن كافى است (قاضى نعمان).
قول چهارم: رضعهٔ كاملهٔ واحده كافى است (ابن جنيد).

ب- اقوال عامّه:

شيخ طوسى در كتاب خلاف «۲»، مى‌فرمايد:
قول اوّل: شافعى پنج رضعه را لازم مى‌داند، عدّهٔ زيادى از صحابه مثل عبد اللّه بن زبير و عايشه و تابعين مثل سعيد بن جبير و طاووس و فقهاء مثل احمد و اسحاق به اين قول قائل شده‌اند.
قول دوّم: زيد بن ثابت از صحابه و ابو ثور و اهل الظاهر (اخباريون عامّه) سه مرتبه را كافى مى‌دانند.
قول سوّم: عبد اللّه بن عمر و عبد اللّه بن عباس از صحابه و مالك و ابو حنيفه و اصحابش از فقهاء مى‌گويند:
انّ الرضعهٔ الواحدهٔ أو المصّهٔ الواحدهٔ حتّى لو كان قطرهٔ، موجب نشر حرمت مى‌شود. اين قول به حضرت على عليه السلام هم اسناد داده شده است.
قول چهارم: صاحب جواهر از عامّه نقل مى‌كند كه ده رضعه را هم گفته‌اند.
پس در بين عامّه هم مجموعاً چهار قول وجود دارد.
۲۵ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۳۰/ ۷/ ۸۰

مقام دوّم: آیا مسمّای رضاع کافی است؟

اشاره

در بین شیعه کسی که قائل به کفایت مسمّی شده، ابن جنید و قاضی نعمان است که در مقابل این دو ادّعای اجماع شده و اعتنایی به قول آنها نشده است. مرحوم کاشف اللّثام ادّعای اجماع کرده، و می‌فرماید:

الکمیّهٔ و هی معتبرهٔ عند علمائنا اجمع. «۳»

مرحوم صاحب ریاض هم می‌فرماید:

الکمیّهٔ معتبرهٔ باجماع الطائفهٔ، خلافاً للمحکی عن مالک و ابی حنیفهٔ «۴» کانّ مخالفینِ از شیعه، به حساب نیامده‌اند.

شهید ثانی می‌فرماید:

اتّفق اصحابنا علی انّ مطلق الرضاع و مسمّاه غیر کاف فی نشر الحرمهٔ. «۵»

ادلّهٔ قائلین به کفایت مسمّی:

اشاره

قائلین به کفایت مسمّی، دو دلیل اقامه می‌کنند:

۱- اطلاق آیهٔ «وَ أُمَّهَاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ » «... ۶»

ظاهر اطلاق آیه این است که کمیّتی در رضاع معتبر نیست، و لو مصّهٔ واحدهٔ هم باشد، رضاع صادق است.

جواب: از این استدلال دو جواب می‌دهیم:

اوّلًا: تعبیر به مادر و خواهر رضاعی در عرف با یک قطره شیر خوردن حاصل نمی‌شود، بلکه بایـد مقـدار قابل توجّهی شـیر بخورد، حتّی اگر بگوییم آیه از این نظر که شامل چنین موردی می‌شود یا نه، ابهام دارد، دیگر اطلاق نخواهد داشت.

ثانیاً: سلّمنا که آیه اطلاق داشته باشد؛ ولی قرآن غالباً مطلق می‌گوید و تقییدات در سنّت وارد شده است. قرآن فقط در یکجا به

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۷۰.

(۲) کتاب الرّضاع، مسئلهٔ ۳.

(۳) کشف اللّثام، ج ۷، ص ۱۳۴.

(۴) ریاض، ج ۱۰، ص ۱۳۴.

(۵) مسالک، ج ۷، ص ۲۱۳.

(۶) آیهٔ ۲۳، سورهٔ نساء.

تمام جزئیّات پرداخته و آن هم در مورد کتابت دین است که حـدود هیجـده حکم در یک آیه بیان شـده است. در ما نحن فیه قرآن رضاع را به طور مطلق فرموده و روایات متواتر کمّیّت را شرط دانسته‌اند.

۲- روایات:

چند روایت است که از آنها عمومیّت فهمیده‌اند.

...* عن علی بن مهزیار، عن ابی الحسن علیه السلام انّه کتب الیه یسأله عمّا یحرم من الرضاع فکتب علیه السلام قلیله و کثیره حرام (یوجب الحرمة). «۱»

این روایت از نظر سند صحیحه و از نظر دلالت هم خوب است.

...* عن زید بن علی، عن آبائه، عن علی علیه السلام قال: الرضعة الواحدة کالمائة رضعة لا تحلّ له ابداً. «۲»

این روایت از نظر سند ضعیف است چون مشتمل است بر عده‌ای از زیدیّه (زید بن علی را امام می‌دانند)، «زید بن علی» ثقه است؛ ولی کسانی که از او نقل می‌کنند، ضعیف هستند.

...* عن ابن ابی یعفور قال: سألته عمّا یحرم من الرضاع قال: اذا رضع حتّی یمتلی بطنه فانّ ذلک ینبت اللّحم و الدّم و ذلک الّذی یحرّم «۳».

به این روایت استدلال کرده‌اند که اگر یک بار شیر بخورد اثر حاصل می‌شود و کمّیّت لازم نیست؛ ولی دلالت این روایت قابل مناقشه است. زیرا ظاهر روایت، مقدار شیر خوردن در هر رضعه را بیان می‌کند، شاهد این سخن، روایت ذیل است:

...* عن محمّد بن ابی عمیر، عن بعض اصحابنا، رواه عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: الرضاع الذی ینبت اللحم و الدم هو الذی یرضع حتّی یتضلّع و یمتلی و ینتهی نفسه

(پستان را رها کند). «۴»

سه روایت دیگر هم در این زمینه وجود دارد که به جهت ضعف سند، مؤیّد روایات سابق است.

* الجعفریّات ... عن علی علیه السلام، انّه کان یقول: المصّة الواحدة تحرّم «۵». و بهذا الاسناد عن علی علیه السلام، قال: یحرّم قلیل الرضاع و کثیره.

* دعائم الاسلام: عن علی علیه السلام انّه قال: یحرم من الرضاع قلیله و کثیره و المصّة الواحدة تحرّم. «۶»

۲۶ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۱/ ۸/ ۸۰

جواب: در مقابل آن روایات، روایاتی داریم که اکثر و اشهر است و مسمّای رضاع را کافی نمی‌دانند، که دو طائفه هستند:

طائفهٔ اوّل:

روایاتی که به دلالت مطابقی نفی مسمّی می‌کند، و چون این روایات متضافرند، از سند آنها بحث نمی‌کنیم:

...* عن علی بن رئاب، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت: ما یحرم من الرضاع؟ قال: ما انبت اللحم و شدّ العظم، قلت: فیحرّم عشر رضعات؟ قال: لا لأنّه لا تنبت اللحم و لا تشدّ العظم عشر رضعات. «۷»

...* عن موسی بن بکر، عن ابی الحسن علیه السلام قال: قلت له: إنّ بعضاً من موالیک تزوّج الی قوم فزعم النساء، أنّ بینهما رضاعاً قال: امّا الرضعة و الرضعتان و الثلاث فلیس بشیءٍ الّا ان یکون ظئراً

(دایه)

مستأجرة مقیمة علیه

(کار رضاع را ادامه دهد). «۸»

این حدیث نفی مسمّی کرده؛ ولی کمّیّت را بیان نمی‌کند، پس مقصود ما که نفی مسمّی است، حاصل می‌شود.

...* عن صباح بن سیّابة، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا بأس بالرضعة و الرّضعتین و الثلاث

(یعنی سبب حرمت نمی‌شوند). «۹»

روایات دیگری هم به دلالت مطابقی، نفی مسمّی می‌کنند. «۱۰»

طایفهٔ دوّم:

روایاتی که به دلالت التزامی نفی مسمّی می‌کند. دلالت مطابقی آنها بیان لزوم کمّیّت است که به دلالت التزامی نفی مسمّی می‌کند، روایاتِ این طایفه سه گروه هستند:

گروه اوّل: اعتبار اثر در نشر حرمت (انبات لحم و شدّ عظم).

گروه دوّم: اعتبار عدد در نشر حرمت (پانزده مرتبه یا ده مرتبه).

گروه سوّم: اعتبار زمان در نشر حرمت (حدّ اقل ۲۴ ساعت).

مجموع این دو طائفه به صورت متواتر (کالمتواتر) نفی مسمّی می‌کنند، حال در معارضهٔ این روایات با روایات قبلی، شکّی نیست که این روایات مقدّم است چون:

اوّلًا: این روایات با روایاتی که از نظر تعداد بیشتر است، تعارض دارد.

---

(۱) ح ۱۰، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱۲، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱، باب ۴ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۲، باب ۴ از ابواب رضاع.

(۵) مستدرک، ج ۱۴، ح ۳، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۴، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۲، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۸) ح ۸، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۹) ح ۲۲، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۱۰) ح ۲۳ و ۱۹ و ۲۴ و ۹، از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۶

ثانیاً: مطابق با فتوای بعضی از عامّه، (مالک و ابو حنیفه) است.

ثالثاً: معرض‌عنهای اصحاب است.

اضف الی ذلک: از آیهٔ «أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ»، اجمالًا استفادهٔ کمّیّت می‌شود، چون «امّ رضاعی» به مجرّد یک رضعه حاصل نمی‌شود، پس قرآن هم با دو طایفه روایت، موافق است.

نتیجه: باید کمّیّتی را قبول کنیم، اجمالًا.

مقام سوّم: بررسی کمّیّت‌های سه‌گانه (اثر، عدد، زمان)

۱- اثر:

اشاره

در کمّیّت‌های سه‌گانه ابتداءً سراغ اثر می‌رویم، یعنی اگر شدّ عظم و انبات لحم نباشد، نشر حرمت نمی‌شود.

ادلّه:

۱– اجماع:

عدّهٔ زیادی از اصحاب نقل اجماع کرده‌اند (نقل اجماع متواتر).

۲– روایات:

بیش از ده حدیث در مورد اثر داریم:

...* عن عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:

لا یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللّحم و شدّ العظم. «۱»

...* عن محمّد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام و ابی عبد اللّه علیه السلام قال:

اذا رضع الغلام من نساء شتّی و کان ذلک عدّهٔ

(یعنی عدد حاصل شود منتهی عدد بیان نشده است)

أو نبت لحمه و دمه علیه

(به جای عظم، دم دارد)

حرم علیه بناتهنّ کلّهنّ

(به سبب شیری که خورده است). «۲»

...* قال: ما انبت اللحم و شدّ العظم «... ۳»

...* عن مسعدهٔ بن زیاد العبدی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما شدّ العظم و انبت اللحم «... ۴»

احادیث دیگری در باب ۲ و ۴ بر «اثر» دلالت دارد.

۲۷ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۲/ ۸/ ۸۰

بقی هنا امورٌ:

اشاره

سه نکته را در اینجا متعرّض می‌شویم که در تحریر الوسیله نیست و فقهاء دیگر متعرّض آن شده‌اند.

الامر الاوّل: تعدادی از روایات «انبات لحم و شدّ عظم» و دو سه روایت «انبات لحم و دم» دارد، آیا بین این روایات تعارضی هست؟

ظاهراً تعارضی نیست، چون در واقع بین انبات لحم و دم و شدّ عظم تلازم است. زیرا موادّ غذایی، آب و اکسیژن به تمام اجزاء بدن انسان، به وسیلهٔ گردش خون در آنِ واحد می‌رسد، بخلاف آنچه که صاحب جواهر می‌فرماید که ابتدا لحم و بعد از آن استخوان تغذیه می‌شود، پس بین این دو در مقام اثبات ممکن است عموم و خصوص مطلق باشد، یعنی آنجایی که شدّ عظم آشکار می‌شود حتماً انبات لحم شده؛ ولی ممکن است که انبات لحم باشد، امّا شدّ عظم نباشد، امّا بین این دو در مقام ثبوت، تلازم است، گوشت که اضافه شد، خون اضافه می‌شود، و بعد از آن، شدّ عظم هم خواهد بود، پس بین روایات تعارض نیست.

الأمر الثانی: آیا معتبر، اثر فعلی است یا اثر بالقوّه؟

ثمرهٔ این نزاع در جایی است که بچّه‌ای هفته‌ها از زنی شیر می‌خورد؛ ولی به جهت بیماری اصلًا وضع او عوض نمی‌شود، در اینجا بالقوّه، شدّ عظم و انبات لحم شده؛ ولی بالفعل حاصل نشده است.

ظاهر نصوص فعلیّت است.

در سراسر فقه ظهور الفاظ در فعلیّت است، مثل استطاعت، ضرر مانع از روزه، اجتهاد ... چون بالقوّه وجود خیالی است، و احکام دائر مدار وجود خارجی است که همان وجود فعلی است.

پس در ما نحن فیه امام علیه السلام که می‌فرماید، باید شدّ عظم و انبات لحم فعلی باشد، در صورت شک هم تمسّک به اصل می‌کنیم که کمّیّت لازم حاصل نشده است، پس از نظرِ اثر، حرمت حاصل نیست و امّا از نظر عدد یا زمان، باید بررسی کرد.

الامر الثالث: آیا هر دو (انبات لحم و شدّ عظم) باید حاصل شود، و یا یکی هم باشد کافی است؟

در اینجا فتاوی مختلف است، بعضی هر دو را لازم دانسته‌اند به دلیل تلازم، یعنی اینها از یکدیگر جدا نمی‌شوند، و بعضی یکی را کافی دانسته‌اند.

ان قلت: اگر اینها با هم متلازمند پس چرا امام علیه السلام هر دو را در روایات با هم فرموده‌اند.

قلنا: اوّلًا: تأکید است.

ثانیاً: امام می‌خواهد فلسفهٔ حکم را بیان کند یعنی می‌فرماید که این بچه در دامن این زن گوشتش روئیده و استخوانش محکم شده، پس این بچّه، مثل بچّهٔ این زن شده است.

ان قلت: انبات لحم امر محسوسی است و قابل رؤیت است،

---

(۱) ح ۲، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۳، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۹، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۷

مخصوصاً اگر وزن کنیم، امّا شدّ عظم را از کجا بفهمیم؟

قلنا: امام می‌خواهد بفرماید اینها متلازمند، و هر وقت انبات لحم شد، شدّ عظم هم هست (فلسفهٔ حکم).

ان قلت: از کجا انبات دم را بفهمیم؟

قلنا: هر کجا لحم اضافه شد، دم هم اضافه می‌شود (متلازمند) چون لحم بدون دم نیست.

۲۸ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۵/ ۸/ ۸۰

۲- زمان:

اشاره

منظور از زمان علی المشهور و المعروف همان «یوم و لیلة» است و کاری با اثر و عدد ندارد.

اقوال:

صاحب جواهر می‌فرماید:

لا شکّ فی ثبوت التحریم لو رضع یوماً و لیلهٔ للموثّق المزبور (موثق زیاد بن سوقهٔ) المعتضد بمرسل المقنع المذکور و فتوی الطائفهٔ قدیماً و حدیثاً، بل قد یظهر من محکی التبیان و مجمع البیان و الغنیهٔ و الایضاح و غیرها عدم الخلاف فیه، و فی الخلاف اجماع الفرقهٔ علیه و فی محکّی التذکرهٔ نسبته الی علماء الامامیّهٔ و فی کشف اللّثام الاتّفاق علیه. «۱»

صاحب جواهر در ادامه دو قول را نقل می‌کند:

۱- بعض المتأخرین گفته‌اند زمان دو سال است، (مصداق خارجی ندارد)؛ ولی این قول مخالف اجماع مسلمین، بلکه مخالف ضرورهٔ دین است، چون احدی این را نگفته است.

۲- قول به تفصیل بین العلم بالعدد و الجهل بالعدد، یعنی «یوم و لیلهٔ» برای جایی است که عدد را ندانیم و اگر عدد را بدانیم که کمتر از پانزده مرتبه است، «یوم و لیلهٔ» کافی نیست کأنّ «یوم و لیلهٔ» را اماره بر عدد گرفته‌اند.

جمع‌بندی: مشهور و معروف بلکه اجماع این است که «یوم و لیلهٔ» از نظر زمان برای محرمیّت در باب رضاع کافی است و مخالف هم مخالف اجماع مسلمین و تفصیل هم مخالف نص و فتوی است.

اهل سنّت هم اصلًا زمان را قائل نیستند، بعضی اصلًا عددی قائل نشده‌اند و بعضی سراغ عدد رفته‌اند.

دلیل: روایات:

اشاره

دلیل مسأله دو روایت است:

...* عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمّار بن موسی الساباطی، عن جمیل بن صالح، عن زیاد بن سوقهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرّم الرضاع اقل من یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات «... ۲».

(متوالی، پانزده مرتبه پشت سر هم شیر خوردن نیست، و اگر فاصلهٔ زمانی هم بشود، اشکال ندارد، بلکه باید در این بین از زن دیگری شیر نخورد).

رجال این سند، همه خوب هستند، تنها کسی که در مورد آن مقداری بحث است، «عمّار بن موسی الساباطی» است، که اهل مدائن بوده و ثقه است؛ ولی مشکل مذهبی دارد، چون فطحی است (معتقد به امامت عبد اللّه افطح بعد از امام صادق علیه السلام بوده است، یعنی در واقع سیزده امامی است) و اینکه می‌گویند «موثقهٔ زیاد» نه به خاطر «زیاد» است، بلکه به خاطر «عمّار» است، چون عمّار ثقهٔ غیر امامی بود و اگر امامی هم بود، حدیث صحیحه می‌شد.

* محمّد بن علی بن الحسین فی المقنع قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللحم و شدّ العظم قال: و سئل الصادق علیه السلام هل لذلک حدٌّ؟

فقال: لا یحرم من الرضاع الّا رضاع یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات لا یفصل بینهنّ. «۳»

این روایت مرسله و به تنهایی حجّت نیست؛ ولی با ضمیمهٔ روایت قبل، یا عمل مشهور، ضعف سند جبران می‌شود.

روایات معارض:

اشاره

در مقابل قول مشهور، چهار طایفه روایت معارض داریم که همه شاذ و معرض عنها هستند، و باید از سند و دلالت آنها بحث شود:

طایفهٔ اوّل: دو سال کامل شیر بخورد.

...* عن الحسن بن حذیفهٔ بن منصور، عن عبید بن زرارهٔ، عن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع: فقال لا یحرم من الرّضاع الّا ما ارتضعا من ثديٍ واحدٍ حولین کاملین. «۴»

از نظر سند: «حسن بن حذیفهٔ بن منصور» مجهول الحال یا بقول بعضی «ضعیفٌ جدّاً» است. پس ضعیف السند است.

از نظر دلالت: این روایت مشتمل بر چیزی است که احدی از شیعه و سنّی آن را نگفته است، حتّی تودهٔ مردم هم این را

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۸۶.

(۲) ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱۴، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۸، باب ۵ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۸

نمی‌پذیرند، پس مضمون آن معرض عنها است و احتمالًا اشتباهی شده و «فی» از متن حدیث حذف شده است، (فی حولین کاملین).

* و باسناده

(اسناد صدوق)

عن عبید بن زرارهٔ، عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما کان حولین کاملین. «۱»

از نظر سند: «عبید بن زرارهٔ» ثقه است؛ ولی در سند صدوق به عبید بن زرارهٔ، «حَکَم بن مسکین» وجود دارد که ضعیف است.

از نظر دلالت: این روایت نیز مشتمل بر چیزی است که احدی به آن فتوی نداده و یا بگوییم که «فی» در روایت افتاده است.

۲۹ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۶/ ۸/ ۸۰

طایفهٔ دوّم: یک سال کامل شیر بخورد

* و باسناده عن العلا بن رزین، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع؟ فقال: لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع من ثدی واحد سنهٔ. «۲»

از نظر سند: حدیث معتبر و صحیحه است.

از نظر دلالت: دلالت حدیث خوب است؛ ولی احدی از اصحاب به آن عمل نکرده و معرض عنها است.

* قال: و روی لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع من ثدی واحد سنهٔ. «۳»

این حدیث همان حدیث قبلی است که به صورت مرسله است.

ان قلت: «سَنَهً» درست نیست بلکه «سُنَّهً» است، و رضاع باید مطابق سنّت باشد، یعنی عدد یا زمان و ضوابطی که در باب رضاع است رعایت شود.

قلنا: این توجیه بعید به نظر می‌رسد چون از نظر ترکیبِ عبارت صحیح نیست.

طایفهٔ سوّم: پانزده شبانه روز پشت سرهم شیر بخورد

* قال

(صدوق)

: و روی لا یحرم من الرضاع الّا رضاع خمسهٔ عشر یوماً و لیالیهنّ لیس بینهنّ رضاع. «۴»

...* و لا یحرم من الرضاع الّا رضاع خمسهٔ عشر یوماً و لیالیهنّ و لیس بینهنّ رضاع. «۵»

از نظر سند: این دو روایت مرسله و احتمالًا یک روایت است.

از نظر دلالت: خوب است.

ان قلت: منظور این است که هر شبانه روز یک بار شیر بخورد و در کنار آن غذا بخورد، پس پانزده شبانه روز منطبق بر پانزده رضعه می‌شود.

قلنا: این توجیه بعید است و بهترین راه این است که بگوییم احدی طبق آن فتوی نداده، پس معرض‌عنهاست.

طایفهٔ چهارم: سه شبانه روز پشت سرهم شیر بخورد

روایتی است که در فقه الرضا و مستدرک نقل شده و صاحب جواهر هم در صدر بحث این حدیث را نقل کرده است:

و الحدّ الّذی یحرم به الرضاع ممّا علیه عمل العصابهٔ دون کلّ ما روی فانّه مختلف ما انبت اللّحم و قوی العظم، و هو رضاع ثلاثهٔ ایّام متوالیات «۶».

از نظر سند: اوّلًا، مرسله است، حتّی اگر ما بگوییم تمام فقه الرضا، از امام رضا علیه السلام است، در این صورت هم، یک حدیث مرسل است.

ثانیاً: حدیث بودن آن مشکوک است.

از جمله مواردی که می‌توان تشخیص داد که فقه الرضا کتاب فقه یکی از علماء ما است نه اینکه از امام باشد، همین مورد است؛ چون امام هیچ‌گاه تعبیر به «العصابهٔ» به معنی اصحاب نمی‌کند یا عبارت «دون کل ما روی فانّه مختلف» نمی‌تواند از امام صادر شده باشد.

از نظر دلالت: این عبارت خوب است.

جمع‌بندی: معروف و مشهور که دلیل معتبر هم دارد، یک شبانه روز است و چهار گروه معارض حجّت نیستند و اگر هم فی نفسه حجّت باشند، در مقام معارضه ترجیح با مشهور است.

۳- عدد:

اشاره

شکّی نیست که عدد کمتر از ده رضعه و بیشتر از پانزده رضعه نیست و این اجماعی است. حال کلام در این است که کدامیک از این دو (ده یا پانزده) درست است؟

اقوال:

گروهی از فقهاء ده و گروه دیگری، پانزده رضعه را پذیرفته‌اند.

شهید ثانی می‌فرماید:

ذهب اکثر المتقدّمین کالمفید و سلّار و ابن البرّاج و ابی الصلاح و ابن حمزهٔ و من المتأخّرین العلّامهٔ فی المختلف و ولده فخر

(۱) ح ۱۰، باب ۵ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱۳، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱۷، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۱۵، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۵) مستدرک، ج ۱۴، ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۶) فقه الرّضا، ص ۲۳۴.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۳۹

المحقّقین و الشّهید فی اللمعهٔ الی انّ المعتبر عشر رضعات و ذهب الشیخ (شیخ طوسی) و المصنّف (محقق در شرایع) و اکثر المتأخّرین الی اعتبار خمس عشرهٔ و کلا القولین لابن ادریس «۱».

ابن ادریس در ابتداءِ باب، ده رضعه را انتخاب کرده؛ ولی در باب رضاع، پانزده رضعه را صحیح و اظهر می‌داند، و من العجب در اینکه کدام اظهر و اشهر است، اختلاف شده، بعضی ده و بعضی پانزده رضعه را اظهر می‌دانند و این نشان می‌دهد که اختلاف شدید است؛ ولی آنچه که مسلّم است، بین متأخّرین و معاصرین مشهور پانزده رضعه است، و بین قدماء اختلافی است که اشهر کدام است، علی کل حال هر دو قائلِ کثیر دارد؛ و اینکه صاحب جواهر فرموده «المعرکهٔ العظمی» «۲» به خاطر همین اختلافات است.

دلیل مشهور متأخّرین (۱۵ رضعه):

روایاتی که پانزده رضعه را در عدد لازم می‌داند، دو گروه است:

گروه اوّل: پانزده رضعه را صریحاً می‌گوید:

...* قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: هل للرضاع حد یؤخذ به؟ فقال:

لا یحرم الرضاع اقل من یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات «... ۳»

از نظر سند: این روایت معتبر است.

* محمّد بن علی بن الحسین فی المقنع قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللّحم و شدّ العظم، قال: و سئل الصادق علیه السلام هل لذلک حدٌّ؟

فقال: لا یحرم من الرضاع الّا رضاع یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات «... ۴»

از نظر سند: سند معتبری ندارد ولی با ضمیمهٔ روایت قبلی و عمل اصحاب، ضعف آن جبران می‌شود.

گروه دوّم: روایاتی که ده رضعه را نفی می‌کنند، پس حتماً پانزده رضعه را لازم می‌دانند، چون غیر از این دو، عددی نداریم:

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت: ما یحرم من الرضاع؟ قال: ما انبت اللحم و شدّ العظم قلت فیحرم عشر رضعات؟ قال: لا «...۵»

...* عن عبید بن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول:

عشر رضعات لا یحرّمن شیئاً. «۶»

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: عشر رضعات لا تحرّم. «۷»

جمع‌بندی: این پنج روایت که بعضی به دلالت مطابقی و بعضی به دلالت التزامی پانزده رضعه را معتبر می‌دانند و بعضی صحیح السّند هستند، دلالت بر قول مشهور بین متأخّرین دارد.

۳۰ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۷/ ۸/ ۸۰

ادلّهٔ قائلین به کفایت ده رضعه:

قائلین این قول نیز به روایاتی استناد کرده‌اند:

...* عن عمر بن یزید

(در بعضی نسخ عمرو بن یزید است)

قال:

سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الغلام یرضع الرضعهٔ و الثنتین فقال:

لا یحرّم، فعدّدت علیه حتی اکملت عشر رضعات، فقال: اذا کانت متفرّقهٔ فلا.

(در این بین، شیر زن دیگری را نخورد) «۸»

از نظر سند: مشکل دارد، اگر «عمرو بن یزید» باشد، مجهول الحال است و اگر «عمر بن یزید» باشد، بعضی او را توثیق کرده و بعضی هم تأمّل کرده و توثیق نکرده‌اند، بنابراین سند محکم نیست.

از نظر دلالت: این حدیث دلالتش بالمفهوم است یعنی اگر رضعات متفرّق نباشد، ده رضعه کافی است. دلالت از باب مفهوم، و لو به اندازهٔ منطوق صراحت ندارد؛ ولی فی حدّ ذاته حجّت است.

...* عن محمّد بن سنان، عن حریز، عن الفضیل بن یسار، عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا المخبورهٔ

(در جواهر و جامع احادیث شیعه «مجبورهٔ» است به این معنا که زن را بر شیر دادن، مجبور کنند، و اگر «مخبورهٔ» باشد، معنای درست و واضحی ندارد)

أو خادمٌ أو ظِئرٌ

(دایه)

ثم یرضع عشر رضعات یروی الصبی و ینام «۹».

از نظر سند: این روایت مشکل دارد چون در سند آن «محمد بن سنان» است که وثاقت او مورد اختلاف است.

از نظر دلالت: هرچند از باب منطوق دلالت دارد ولی مشکل دارد چون دو چیز را شرط می‌داند:

۱- مرضعه باید از این سه گروه باشد، در حالی که یقین داریم هیچ کدام از اینها شرط نیست، حتّی اگر تبرّعاً شیر دهد کافی است.

---

(۱) مسالک، ج ۷، ص ۲۱۵.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۷۸.

(۳) ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۱۴، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۲، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۳، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۴، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۸) ح ۵، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۹) ح ۱۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۰

۲- بچّه سیر شود و بخوابد، در حالی که خوابیدن شرط محرمیّت نیست مگر اینکه بگوییم قید غالبی است.

...* عن عبید بن زرارهٔ، قال: قلت: لأبی عبد اللّه علیه السلام: إنّا اهل بیت کبیر فربّما کان الفرح و الحزن الّذی یجتمع فیه الرجال و النساء فربّما استخفّت

(سبک می‌شمارد برهنه کردن سرش را)

المرأهٔ أن تکشف رأسها عند الرجل الذی بینها و بینه رضاع و ربّما استخفّ الرجل أن ینظر الی ذلک فما الّذی یحرم من الرضاع؟ فقال: ما انبت اللحم و الدم، فقلت: و ما الذی ینبت اللحم و الدم؟ فقال: کان یقال:

عشر رضعات، قلت: فهل تحرم عشر رضعات؟ فقال: دع ذا و قال: ما یحرم من النسب فهو یحرم من الرضاع «۱».

از نظر سند: نسبتاً خوب است.

از نظر دلالت: این روایت بر پانزده و یا ده رضعه دلالت ندارد، و ظاهراً در مقام تقیّه است، بنابراین نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم.

...* عن هارون بن مسلم عن مسعدهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال:

لا یحرم من الرضاع الّا ما شدّ العظم و انبت اللحم فامّا الرضعهٔ و الرضعتان و الثلاث حتّی بلغ عشراً اذا کنّ متفرّقات فلا بأس. «۲»

از نظر سند: اگر «مسعدهٔ بن زیاد» باشد خوب است و اگر «مسعدهٔ بن صدقهٔ» باشد مجهول الحال است و در اینجا، مراد «مسعدهٔ بن صدقهٔ» است.

از نظر دلالت: این روایت هم بالمفهوم دلالت دارد.

...* عن علی بن یعقوب، عن محمّد بن مسلم، عن عبید بن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع ما ادنی ما یحرم منه؟

قال: ما ینبت اللحم و الدم، ثمّ قال: أ تری واحدهٔ تنبته؟ فقلت: اثنتان اصلحک اللّه فقال: لا فلم ازل أعد علیه حتی بلغت عشر رضعات. «۳»

از نظر سند: در سند «علی بن یعقوب»، مجهول الحال است.

از نظر دلالت: روایت قطع شده و دنباله ندارد که بعد از رسیدن به ده، امام چه فرمودند؟

جمع‌بندی:

از این روایات، سه روایت دلالت نداشت و دو روایت هم که دلالت داشت، آن هم بالمفهوم، ضعیف السند بود.

مقایسهٔ ادلّهٔ دو قول:

در مقایسهٔ این دو دسته روایات (۱۵ رضعه و ۱۰ رضعه)، ترجیح با روایات پانزده رضعه است. چون:

اوّلًا: با صراحت ده رضعه را نفی می‌کنند.

ثانیاً: با صراحت پانزده رضعه را لازم می‌دانند.

ثالثاً: روایات صحیحه در بین آنها بیشتر است، به خصوص که متأخّرین هم پانزده رضعه را لازم می‌دانند.

در صورت شک، اصل چه اقتضا می‌کند؟ آیا اصالهٔ الحلیّهٔ است یا عمومات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»؟

اگر عمومات را در مقام بیان ندانیم اصل حلیّت و قدر متیقّن پانزده رضعه است، امّا اگر گفتیم عمومات در مقام بیان است، ده رضعه کافی است؛ ولی بعید است که عمومات در مقام بیان باشد، پس ما هستیم و اصالهٔ الحلیّهٔ که پانزده رضعه را لازم می‌داند و در صورت ترجیح بین این دو قول، ترجیح با پانزده رضعه، و اگر قائل به تخییر باشیم، بازهم پانزده رضعه را اختیار می‌کنیم.

۳۱ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۸/ ۸/ ۸۰

مقام چهارم: رتبهٔ معیارهای سه‌گانه

اشاره

ما اثر، زمان و عدد را پذیرفتیم، اکنون بحث در این است که آیا اینها هر کدام برأسه اصل هستند و یا بعضی اصل و بعضی فرع می‌باشند؟ اگر گفتیم هر یک اصل است، در این صورت، اگر یکی از آن‌ها حاصل شود، برای محرمیّت کافی است و لو علم داشته باشیم که بقیّه حاصل نشده است، به عنوان مثال یقین داریم «یوم و لیلهٔ» شیر خورده؛ ولی نه وزنی اضافه کرده (اثر) و نه پانزده مرتبه شیر خورده (عدد)، در این صورت کافی است، چون هر یک اصل است و مستقلًا کفایت می‌کند. امّا اگر گفتیم یکی اصل (مثلًا عدد) و بقیّه (اثر، زمان) فرع هستند، در اینجا اگر یقین کنیم که وزنش اضافه شده؛ ولی چون پانزده بار حاصل نشده، اثر ندارد.

اقوال:

اشاره

در مسأله سه قول داریم:

قول اوّل: کلّها اصولٌ برأسه.

مرحوم شهید ثانی می‌فرماید:
و یظهر من المصنّف و الاکثر، انّ هذه الثّلاثهٔ اصول برأسها «۴»، چون گفته‌اند «یحصل المحرمیّهٔ بهذا أو بهذا»، «أو بهذا» ظاهرش این است که هرکدام اصل است و اگر یکی اصل بود باید گفته می‌شد.

قول دوّم: انّ الاصل هو العدد و الباقیان انّما یعتبران عند عدم انضباطه

حکاه فی المسالک عن الشیخ.

---

(۱) ح ۱۸، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱۹، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۴) مسالک، ج ۷، ص ۲۲۲.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۱

قول سوّم: انّ الاصل هو الاثر و الباقیان امارهٔ علیه،

پس اگر یقین داشته باشیم که انبات لحم و شدّ عظم نشده، هر عددی باشد، کافی نیست. (قول کاشف اللّثام «۱»). به نظر ما این قول اقوی است.

دلیل: روایات:

اشاره

دلیل ما دو طائفه روایت است.

طایفهٔ اوّل: روایاتی که ظاهرشان حصر است

اشاره

و می‌فرماید باید انبات لحم و شد عظم حاصل شود تا حرمت بیاید، از ضمیمهٔ این روایتها به روایاتی که عدد و زمان را معتبر می‌داند، به دلالت التزامی استفاده می‌کنیم که اثر، اصل و دو کمیّت دیگر اماره هستند.

...* عن حمّاد بن عثمان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللّحم و الدّم. «۲»

...* عن عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:

لا یحرم من الرّضاع الّا ما انبت اللّحم و شدّ العظم. «۳»

...* عن مسعدهٔ بن زیاد العبدی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یحرم من الرّضاع الّا ما شدّ العظم و انبت اللّحم «... ۴»

. در رجال سه «مسعدهٔ» داریم که محلّ ابتلاء است:

۱- مسعدهٔ بن زیاد رَبْعی. ۲- مسعدهٔ بن زیاد عبدی. ۳- مسعدهٔ بن صدقهٔ. «هارون بن مسلم» از هر سه نفر نقل می‌کند و نمی‌توان برای تشخیص، او را مرجّح قرار داد. «مسعدهٔ بن صدقهٔ» مجهول الحال است و روایت هم زیاد دارد (نزدیک به ۱۴۰ روایت). البتّه مسعدهٔ بن صدقهٔ در اسناد کامل الزّیارات هم واقع شده که مرحوم آقای خوئی (ره) تمام این افراد را که در اسناد کامل الزیارات است در برهه‌ای از زمان، ثقه می‌دانند؛ ولی در اواخر عمرشان از این حرف برگشتند و شهادت کامل الزیارات، در مورد ثقه بودن روات آن را نپذیرفتند. کما اینکه شیخ صدوق هم در ابتداء من لا یحضر ادّعا کرده که از ثقات نقل می‌کند؛ ولی می‌بینیم از ضعاف هم نقل کرده، پس توثیق در کامل الزیارات و یا در من لا یحضر، دلیل بر ثقه بودن راوی نیست.

اگر «مسعدهٔ بن زیاد ربعی» با «مسعدهٔ بن زیاد عبدی» یکی باشد، چون «ربعی» ثقه است «عبدی» هم ثقه خواهد بود. بعضی شهادت داده‌اند که این دو، یک نفر هستند، بعضی هم فقط ربعی را نوشته‌اند، بنابراین مردّد است که ثقه باشد. مرحوم صاحب وسائل هم که عبدی را ثقه دانسته، به این جهت است که عبدی را با ربعی یکسان دانسته است، پس این سند جای بحث دارد.

...* عن مسعدهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یحرم من الرّضاع الّا ما شدّ العظم و انبت اللّحم «... ۵»

(احتمال دارد که «مسعدهٔ» همان «مسعدهٔ بن زیاد عبدی» باشد چون دو روایت مثل هم هستند).

روایات معارض:

در مقابل، روایاتی داریم که می‌گوید اصل «عدد» است:

...* عن زیاد بن سوقهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام هل للرضاع حد یؤخذ به؟ فقال: لا یحرّم الرضاع اقل من یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات «... ۶»

(پس معلوم می‌شود که اثر اماره بر زمان و عدد است).

* قال

(صدوق)

: و روی لا یحرم من الرضاع الّا رضاع خمسهٔ عشر یوماً و لیالیهنّ لیس بینهنّ رضاع. «۷»

(بنابراین که پانزده روز را به معنی پانزده رضعه بدانیم که ما این توجیه را نپذیرفتیم)

در مقام تعارض چه کنیم؟

جمع دلالی این است که حصر را اضافی بدانیم (مثلًا اگر کسی بگوید فقط با زید دوستی کن. فقط با عمرو دوستی کن، حصر اضافی است، یعنی فقط با این دو رفاقت کن) پس در اینجا ناچاریم حصر مطلق را حمل بر حصر اضافی کنیم که در این صورت هر سه اصل هستند.

طایفهٔ دوّم: صراحتاً می‌گوید که اصل «اثر» و بقیّه اماره هستند:

اشاره

...* عن علی بن رئاب، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت: ما یحرم من الرضاع؟ قال: ما انبت اللّحم و شدّ العظم، قلت: فیحرّم عشر رضعات؟ قال: لا لأنّه لا تنبت اللّحم و لا تشدّ العظم عشر رضعات. «۸»

پس اگر پانزده رضعه یا زمان را می گوییم، به خاطر این است که معیار واقعی اثر است.

...* قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما انبت اللحم و شدّ العظم قال: و سئل الصّادق علیه السلام هل لذلک

(انبات لحم و شدّ عظم)

حد؟ فقال:

لا یحرم من الرضاع الّا رضاع یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات «... ۹»

...* عن عبید بن زرارهٔ قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: انّا اهل بیت کبیر ... فما الّذی یحرم من الرّضاع؟ فقال: ما انبت اللّحم و الدّم، فقلت:

---

(۱) کشف اللّثام، ج ۷، ص ۱۳۴.

(۲) ح ۱، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲، باب ۳ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۹، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۱۹، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۱۵، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۸) ح ۲، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۹) ح ۱۴، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۲

و ما الّذی ینبت اللّحم و الدّم؟ فقال: کان یقال عشر رضعات «... ۱»

روایت، عدد را قرینه برای اثر قرار داده است نه اینکه عدد اصل مستقل باشد، اگر چه روایت در مقام تقیّه است.

...* عن عبید بن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرّضاع ما ادنی ما یحرم منه؟ قال: ما ینبت اللحم و الدم ثم قال: أ تری واحدهٔ تنبته فقلت: اثنتان اصلحک اللّه؟ فقال: لا، فلم ازل اعدّ علیه حتّی بلغت عشر رضعات. «۲»

...* عن عبد اللّه بن سنان، عن ابی الحسن علیه السلام قال: قلت له: یحرم من الرضاع الرضعة و الرضعتان و الثلاثة؟ قال: لا الّا ما اشتدّ علیه العظم و نبت اللحم. «۳»

۳۲ شرائط الرّضاع (الخامس ...) ۹/ ۸/ ۸۰

مؤیّد:

اگر انسان در فلسفهٔ حکم رضاع دقّت کند، باید اثر را اصل بداند، زیرا فلسفهٔ حکم رضاع این است که گوشت و پوست و استخوان مرتضع از شیر مادر رضاعی روئیده و مثل بچه‌های خود او شده است و در واقع برادر و خواهر بودن بخاطر تشابه جسمانی است و تشابه جسمانی وقتی حاصل است که انبات لحم و شدّ عظم حاصل شود، مخصوصاً در مورد روایت

«الرضاع لحمة کلحمة النسب»

که در منابع فقه و اصول آمده بود، گفتیم

«لحمة»

دو معنی دارد:

۱- قرابت و خویشاوندی. ۲- نخ‌های افقی پارچه (پود).

بنابراین انسانها به وسیلهٔ لحمهٔ رضاع به هم پیوند می‌خورند و معنایش این است که باید یک اثر جسمانی باشد تا به هم پیوند بخورند و رضاع یک اثر معنوی نیست.

مقام پنجم: آیا معیارهای سه‌گانه با هم هماهنگی دارند؟

بسیار بعید به نظر می‌رسد که شارع سه امر دور از هم را ملاک یک چیز قرار دهد، و لا بد بین اینها تقاربی هست.

ان قلت: بین زمان و عدد چه تقاربی است؟

قلنا: تقارب هست چون بچّه در شبانه روز پانزده مرتبه شیر می‌خورد و اگر هم تقارب نداشته باشند، بخاطر این است که در «یوم و لیلة» نباید در اثناء غذا بخورد؛ ولی در عدد، می‌تواند در اثناء غذا بخورد؛ ولی به هر حال یک شبانه روز شیر خوردن بدون غذا خوردن با پانزده مرتبه شیر خوردن که بین آن، غذا هم می‌خورد، در اثر، تقارب و تناسب دارد.

ان قلت: این دو (زمان و عدد) با انبات لحم و شدّ عظم چه تقاربی دارند؟

قلنا: نموّ بچّهٔ شیرخوار سریع است و نباید او را با انسانهای بزرگ مقایسه کرد. پس بعید نیست که در یک شبانه روز، انبات لحم و شدّ عظم حاصل شود.

مقام ششم: اثر از کجا فهمیده شود؟

اثر یک امر خفی است. پس از کجا فهمیده شود؟ صاحب جواهر می‌فرماید دو راه دارد.

۱- رجوع به عرف عام: گاهی اثر حسّی است و موضوع ظاهر است، در اینجا احتیاج به مراجعهٔ به اهل خبره نیست، مثلًا مدّت طولانی بچّه‌ای شیر مرضعه خورده، امّا در وسطِ آن، شیرِ مادرش را هم خورده است، در این مدّت به انبات لحم و اشتداد عظم یقین داریم و اثر حاصل است، و لو عدد و زمان درست نشده است، و ما به آن قناعت می کنیم.

۲- رجوع به اهل خبره: گاهی اثر حسّی نیست، یعنی در موضوعاتی که خفی هستند، برای آگاهی از آن نیاز به اهل خبره است و در رجوع به اهل خبره باید شرائط شهادت جمع باشد (ایمان، عدالت و عدد).

ولی ما معتقدیم که برای اثبات موضوعات، نه تعدّد شرط است و نه ایمان، بلکه وثاقت کافی است، چون سیرهٔ عقلاء در باب موضوعات بر این جاری است و شارع هم سیرهٔ عقلاء را امضاء کرده است و دو شرط عدد و ایمان مربوط به مقام تنازع و شهادت نزد قاضی است.

ان قلت: بعضی از روایات می‌گوید اثر وقتی حاصل می‌شود که عشره یا خمس عشره رضعات متوالیات باشد، که توالی را اماره بر اثر می‌داند، آیا این احادیث با کلام صاحب جواهر تعارض دارند؟

آیا چنین اثری به درد ما می‌خورد؟

قلنا: روایت برای جایی است که بخواهیم از عدد پی به اثر ببریم؛ ولی اگر بالوجدان پی به اثر ببریم، (مثلًا سه ماه است شیر می‌خورد و لو شرائط عدد و زمان را ندارد) روایت نفی اثر نمی‌کند و این شرائط لازم نیست.

---

(۱) ح ۱۸، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۲۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲۳، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۳

[مسألة ۳: المعتبر فی انبات اللحم و شدّ العظم استقلال الرضاع فی حصولها علی وجه ینسبان الیه]

اشاره

۳۳ مسئلهٔ ۳ (المعتبر فی انبات اللّحم ...) ... ۳/ ۱۰/ ۸۰

مسألة ۳: المعتبر فی انبات اللحم و شدّ العظم استقلال الرضاع فی حصولها علی وجه ینسبان الیه، فلو فرض ضمّ السّکر و نحوه الیه علی نحو ینسبان الیهما اشکل ثبوت التّحریم، کما انّ المدار هو الانبات و الشدّ المعتدّ به منهما (اثر به دقّت عقلی فایده‌ای ندارد بلکه باید محسوس عرفی شود)

علی نحوٍ مبان یصدقان عرفاً، و لاـ یکفی حصولهما بالدّقّهٔ العقلیّهٔ، و اذا شک فی حصولهما بهذه المرتبهٔ أو استقلال الرضاع فی حصولهما یرجع الی التقدیرین الآخرین (عدد و زمان).

این مسأله دارای دو فرع است:

فرع اوّل: استقلال رضاع در حصول انبات لحم و شدّ عظم یکی از معیارهای سه‌گانه در حصول رضاع شدّ عظم و انبات لحم بر اثر شیر خوردن است

که در بعضی از روایات انبات لحم و دم ذکر شده است.

کمتر کسی از علماء متعرّض به این مسأله شده‌اند؛ ولی مرحوم صاحب جواهر «۱» اشاره‌ای به این مسأله دارد. مرحوم محقق سبزواری هم این مسأله را عنوان کرده و می‌فرماید:

اجماعاً و نصوصاً. «۲»

این چه اجماعی است که کمتر کسی متعرض آن شده است، شاید ایشان ظاهر کلام اصحاب را گرفته‌اند.

از نظر روایات هم نص خاصی نداریم بلکه همان اطلاقات است که نمونه‌ای از آن در باب ۳ از ابواب ما یحرم من الرضاع آمده است

(لا یحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم و شد العظم)

که ظاهر در استقلال است (شیر خوردن موجب انبات لحم است نه چیز دیگری در کنار شیر).

به عبارت دیگر هر فعلی را که به فاعلی نسبت می‌دهیم ظهور در استقلال دارد و اگر همراه آن چیز دیگری شریک باشد باید در عبارت بیاید، و الّا کافی نیست، حتّی اگر شک کنیم که استقلال شرط است یا نه، بازهم باید بگوییم شرط است (اصل عدم حرمت است الّا عند الاستقلال).

نکته: تعبیر امام این بود که اگر استقلال نباشد مشکل می‌شود

(فلو فرض ضمّ السکر ... اشکل ثبوت التحریم)، ایشان تعبیر به «لا یحرم» ندارد، و از اینجا احتمال می‌دهیم که این مسأله قابل مناقشه باشد، که اگر معلولی استناد به دو علّت داشته باشد و معلول مرکّب باشد مقداری از آن مستند به یک علّت و مقدار دیگر مستند به علّت دیگر خواهد بود، مثلًا لوله‌های مختلفی به حوض آبی داخل می‌شود وقتی آب یک متر بالا آمد آیا نمی‌توان گفت که هر کدام از این لوله‌ها باعث شده که یک وجب آب بالا بیاید و یا کسی که غذایش نان و برنج است، اگر بعد از مدّتی وزن او اضافه شد، آیا نمی‌توان گفت که مقداری از اضافه وزن او برای برنج و مقداری برای نان است.

در ما نحن فیه بچه‌ای که در شبانه روز چند وعده غذا و شیر می‌خورد و بعد از یک ماه اضافه وزن پیدا می‌کند، می‌توان گفت شیر موجب انبات لحم شده کما اینکه غذا نیز موجب آن شده است.

قاعده: در جایی که معلول بسیط باشد و دو یا سه علّت داشته باشد استناد مستقل مشکل است و امّا اگر معلول، ذات اجزاء باشد می‌تواند بخشی از معلول به یک علّت و بخشی به علّت دیگر استناد پیدا کند.

نتیجه: ما استقلالی را که در عبارت تحریر و جواهر و مهذّب است قبول نداریم، پس اگر به مقدار معتدّ بهی باشد که هر یک از دو سبب تأثیر می‌کند استناد صحیح است و لو استقلالی هم در کار نبوده است (شبیه این مسأله در باب دیات هم وجود دارد).

فرع دوّم: اثر باید عرفی و محسوس باشد تأثیر سه گونه است:

۱- تأثیر عقلی:

اگر معیار دقّت عقلی باشد، هر یک قطرهٔ شیر هم اثر دارد، چون اگر یک قطره اثر نداشته باشد قطرهٔ دوّم و سوّم هم اثر نخواهد داشت، که در این صورت نباید هیچ حدّی برای رضاع قائل شویم.

۲- اثر عرفیِ غیر محسوس:

مثلًا در بعضی از روایات داریم که

«عشر رضعات لا یکفی»

که در اینجا اثر عرفی وجود دارد ولی شارع آن را کافی نمی‌داند چون محسوس نیست.

۳- اثر عرفیِ محسوس:

یعنی به اندازه‌ای شیر بخورد که اثر انبات لحم و شد عظم محسوس باشد.

کدامیک از اینها لازم است؟ عبارت متن تحریر این بود که باید اثر عرفی و محسوس باشد.

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۷۴.

(۲). مهذّب الاحکام، ج ۲۵، ص ۲۳.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۴

مرحوم سبزواری می‌فرماید:

و لا یکفی حصولهما بالدقّة العقلیّة للاصل بعد عدم ابتناء الاحکام الشرعیة علیها (علی الدقّة العقلیّة). «۱»

صاحب جواهر می‌فرماید:

باید ظهور اثر، برای اهل خبره حسّی باشد، لِأنّ الاکتفاء بمطلق التأثیر یقتضی فساد التحدید (چون یک قطره هم اثر دارد پس رضاع هیچ حدّی ندارد)، فانّه (اثر عقلی) لا یزید علی اعتبار اصل الرضاع ... و لوقوع التصریح فی النصوص بعدم حصول الانبات و الاشتداد بالرضعة فما فوقها الی العشر (تأثیر عرفی غیر محسوس کافی نیست)، بل بانتفائهما فیها (عشر رضعات) کما ستعرفه فمع ملاحظة الجمع بین النصوص و الفتاوی یعلم کون المراد مرتبةً خاصّةً من الانبات و الاشتداد لا مطلق التأثیر کما هو واضح. «۲»

ان قلت: راه پیدا کردن چنین تأثیرِ عرفیِ محسوس چیست؟

اهل خبره چگونه می‌فهمند؟

قلنا: از طریق وزن کردن که در این صورت غیر اهل خبره هم می‌فهمند و با وجود وسائل اندازه‌گیری امروزی، کمترین افزایش وزن هم محسوس و عرفی است.

نتیجه: اگر در استقلال و عدم آن شک کنیم، یعنی شک داریم که به این بچّه غذای دیگری هم داده‌اند یا نه، در صورتی که استقلال را شرط ندانیم که نمی‌دانیم، اگر به مقدار معتد به شیر خورده باشد، محرمیّت حاصل است، ولی اگر استقلال را شرط دانستیم، در این صورت اصل عدم محرمیّت است، مگر اینکه سراغ زمان یا عدد برویم. و امّا اگر شک کنیم که این اثر محسوس است یا نه، مثلًا ترازویی برای اندازه‌گیری وزن نداریم و هر کسی چیزی می‌گوید و مشکوک شد اصل این است که آن حد حاصل نشده پس محرمیّت هم حاصل نشده است، مگر اینکه یکی از آن دو معیار دیگر (زمان و عدد) حاصل شود.

[مسألة ۴: یعتبر فی التقدیر بالزمان أن یکون غذاؤه فی الیوم و اللیلة منحصراً باللبن]

اشاره

۳۴ مسئلة ۴ (المعتبر فی التقدیر بالزمان ...) ۴/ ۱۰/ ۸۰

مسألة ۴: یعتبر فی التقدیر بالزمان أن یکون غذاؤه فی الیوم و اللیلة منحصراً باللبن، و لا یقدح شرب الماء للعطش و لا ما یأکل أو یشرب دواء إن لم یخرج ذلک عن المتعارف و الظاهر کفایة التلفیق فی التقدیر بالزمان لو ابتدأ بالرضاع فی اثناء اللیل أو النهار.

عنوان مسأله:

اشاره

در این مسأله بحث در شرائط زمان (یکی از معیارهای سه گانهٔ رضاع) است. امام (ره) دو فرع را در ضمن آن بیان می کنند.

فرع اوّل: باید غذای بچّه در این شبانه روز منحصر به شیر باشد

اشاره

و اگر غذای دیگری ضـمیمه شد فائده‌ای ندارد؛ ولی اگر آب، دواء یا یک غذای کمی بخورد، منافاتی با یک شـبانه روز شـیر دادن ندارد.

عدّهٔ قلیلی متعرّض این مسأله شده‌اند. شهید ثانی می‌فرماید:

فإنّ المعتبر فی رضاع الیوم و اللیلهٔ کون مجموع غذاء الولد فی ذلک الوقت من اللبن بحیث کلّما احتاج الیه یجده. «۳»

صاحب جواهر «۴» هم عبارتی شبیه عبارت مسالک را دارد.

مرحوم صاحب ریاض هم می‌فرماید:

و أن لا یفصل بین الرضعات برضاع غیر المرضعهٔ و المأکول و المشروب فی الزّمانیّهٔ خاصّهٔ دون العددیّهٔ «۵»

ادلّه:

اشاره

مسأله نصّ خاصی ندارد و به دلائل دیگری تمسّک جسته‌اند.

۱- اجماع:

مهـذّب الاحکـام در اینجـا ادّعـای اجماع می کنـد و یک دلیل را اجماع می‌دانـد در حالی که بسـیاری از فقها متعرّض آن نشده‌انـد، علاوه بر این در این مسأله که ادلّهٔ دیگری هم وجود دارد، اجماع مدرکی خواهد بود و حجّت نیست.

۲- ظواهر روایات:

عمده دلیل استدلال به ظواهر روایاتی است که این معیار را بیان کرده‌اند که دو روایت هم بیشتر نبود.

...* قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام هل للرضاع حدٌ یؤخذ به؟ فقال:

لا یحرّم الرضاع أقل من یوم و لیلهٔ «... ۶»

حدیث دیگر «۷» هم به همین مضمون است و ظاهر این دو حدیث این است که در «یوم و لیله» فقط رضاع از شیر این زن باشد و هر بـار که گرسـنه شـد شـیر این زن را بخورد؛ و الّا اگر مقـداری رضاع و مقـداری غـذای دیگر باشـد «یوم و لیلهٔ» نمی‌شود. ظهور این حـدیث خوب است، چون اگر غیر از این باشـد اقـل من «یوم و لیلهٔ» می‌شود، چرا که مقـداری از نیـازش از غیر رضاع حاصل شـده است.

اینکه امام (ره) می‌فرمایند اگر یک چیز جزئی، آب و دواء غیر

---

(۱). مهذّب الاحکام، ج ۲۵، ص ۲۴.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۷۴.

(۳) مسالک، ج ۷، ص ۲۲۴.

(۴) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۸۹.

(۵) ریاض، ج ۱۰، ص ۱۴۳.

(۶) ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۱۴، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۵

از شیر بخورد اشکال ندارد، عرف هم همین را می‌گوید چون تغذیهٔ کودک با شیر این زن حاصل شده است و در عرف معمول است و منافاتی با تغذیه از شیر مادر ندارد؛ و آب و دواء و یک مقدار جزئی از غذا را تغذیه نمی‌گویند، پس ظاهر روایت شامل این موارد هم می‌شود و هیچ دلیلی جزء صدق عرفیِ یوم و لیلهٔ نداریم که در حدیث هم وارد شده است و اگر بر فرض هم اجماعی (اجماع مدرکی) باشد، مستند به همین دلیل است.

مرحوم محقّق سبزواری تعبیری دارد و می‌فرماید:

و أن المناط الغذاء الواصل الی الجوف و لا یصدق ذلک فی الماء و الدواء. «۱»

ظاهر تعبیر این است که اینها به جوف نمی‌رسد؛ ولی عبارت نارسایی دارد، چون به جوف رسیدن در اینها وجود دارد.

فرع دوّم: آیا مراد از شبانه روز، یک شبانه روز کامل، یعنی از طلوع فجر تا طلوع فجر روز بعد یا از طلوع شمس تا طلوع شمس روز بعد است، یا تلفیقی هم جایز است؟

یعنی مثلًا از ظهر امروز تا ظهر فردا، امام (ره) می‌فرماید: ظاهراً تلفیقی هم کفایت می‌کند.

مسئلهٔ تلفیق مسئله‌ای است که در سراسر فقه با آن سر و کار داریم و در هر جا سخن از ایام و یا «یوم و لیله» است این مسأله جاری است، مثلًا در قصدِ اقامت ده روز آیا ده روز تلفیقی مراد است یا از اوّل روز و یا در مسئلهٔ حیض که اقلّ آن سه روز و اکثر آن ده روز است و یا حدّ اقل طهر و فاصلهٔ بین دو حیض ده روز است آیا تلفیقی مراد است یا از اوّل روز؟

در اینجا نیز نصّ خاصّی نداریم جز ظاهر اطلاقات و انصاف این است که ظاهر اینها اعم از تلفیقی و غیر تلفیقی است، بخصوص که غیر تلفیقی نادر است (مثلًا ساعت بگذاریم در اوّل طلوع فجر شیر بدهیم) و عمومات نمی‌تواند ناظر به فرد نادر باشد و هکذا در مورد مسافر و حائض، پس عرف ۲۴ ساعت را می‌فهمد و حتماً نباید از ابتداء روز باشد، بله در اعتکاف تلفیقی نیست چون سه روز، روزه دارد و لذا از اوّل طلوع فجر شروع می‌شود و شرط آن شبانه روز نیست چون در روز سوّم با غروب خورشید تمام می‌شود.

البتّه بحثی در باب «عشرهٔ ایام» و «ثلاثهٔ ایام» هست که می‌گویند لیلهٔ آخر جزء نیست چون مراد از یوم، بیاض یوم است پس شبهای وسط جزء است ولی لیلهٔ آخر جزء نیست، امّا در ما نحن فیه چون تعبیر «یوم و لیلهٔ» دارد، نمی‌توانیم بگوییم لیلهٔ خارج است. پس در تمام ابواب فقه تلفیق کافی است.

[مسألهٔ ۵: یعتبر فی التّقدیر بالعدد امور:]

اشاره

۳۵ مسئلة ۵ (المعتبر فی التقدیر بالعدد ...) ۵/ ۱۰/ ۸۰

مسألة ۵: یعتبر فی التّقدیر بالعدد امور: منها- کمال الرضعة بأن یروی الصبی و یصدر من قبل نفسه، و لا تحسب الرضعة الناقصة و لا تضم الناقصات بعضها ببعض بأن تحسب رضعتان ناقصتان أو ثلاث رضعات ناقصات مثلًا واحدة، نعم لو التقم الصبی الثدی ثم رفضه لا بقصد الاعراض بأن کان للتنفس أو الالتفات الی ملاعب أو الانتقال من ثدی الی آخر أو غیر ذلک کان الکلّ رضعة واحدة.

و منها- توالی الرضعات بأن لا یفصل بینها رضاع امرأة اخری رضاعاً تامّاً کاملًا علی الاقوی و مطلقاً علی الاحوط، نعم لا یقدح القلیل جداً، و لا یقدح فی التوالی تخلّل غیر الرضاع من المأکول و المشروب و ان تغدی به.

و منها- أن یکون کمال العدد من امرأة واحدة، فلو ارتضع بعض الرضعات من امرأة و اکملها من امرأة اخری لم ینشر الحرمة و إن اتّحد الفحل، فلا تکون واحدة من المرضعتین أما للمرتضع و لا الفحل ابا له.

و منها- اتّحاد الفحل بأن یکون تمام العدد من لبن فحل واحد، و لا یکفی اتحاد المرضعة، فلو أرضعت امرأة من لبن فحل ثمان رضعات ثم طلّقها الفحل و تزوّجت بآخر و حملت منه ثمّ أرضعت ذلک الطفل من لبن الفحل الثانی تکملة العدد من دون تخلّل رضاع امرأة أخری فی البین بأن یتغذی الولد فی هذه المدّة المتخللة بالمأکول و المشروب لم ینشر الحرمة.

عنوان مسأله:

اشاره

این مسأله در مورد شرائط عدد است:

شرط اوّل: کمال الرضعة

پانزده بار و هر بار به طور کامل، یعنی اختیاراً پستان را رها کند بدون بازگشت به آن و رضعهٔ ناقص در وسط حساب نمی‌شود.

شرط دوّم: توالی الرضعات

زن دیگری در بین رضعات شیر ندهد؛ ولی غذا خوردن اشکال ندارد، مثلًا پنج بار شیر خورد و دو ماه در وسط با شیر گاو تغذیه شد و دوباره از همان زن شیر خورد توالی حاصل است.

شرط سوّم: کمال العدد من امرأة واحدة

این شرط ناظر به جایی است که فحل واحد است ولی نصف

(۱) مهذّب، ج ۲۵، ص ۲۴.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۶

عدد را یکی از زوجات و بقیّه را زوجهٔ دیگرِ فحل شیر می‌دهد که این کافی نیست بلکه لازم است که کمال عدد از یک زن باشد.

شرط چهارم: اتّحاد الفحل

یعنی شیر مال یک شوهر باشد مثلًا اگر از شیر شوهر اوّل، پنج بار شیر داد، و بعد از طلاق، شوهر کرده و باردار شد، و با شیر شوهر دوّم، همان بچّه را که در این مدت غذا می‌خورد، شیر داد، کافی نیست چون اتّحاد فحل ندارد.

اقوال در شرط اوّل (کمال الرّضعهٔ):

اشاره

مرحوم صاحب جواهر مسأله را اجماعی می‌داند و می‌فرماید:

بلا خلافٍ اجده فیه بیننا. «۱»

مرحوم سبزواری ادّعای اجماع می کند و می‌فرماید:

مضافاً الی الاجماع. «۲»

شهید ثانی در مسالک «۳» تبعاً للمحقّق اصل مسأله را بدون ذکر اجماع، متعرّض شده است.

صاحب ریاض هم عبارتی دارد که از آن اجماع فهمیده می‌شود، چون یکی از احادیث باب را نقل کرده و می‌فرماید:

المنجبر قصور اسانیدها بعمل طائفه. «۴»

بنابراین به نظر می‌رسد که مسأله مخالف شناخته‌شده‌ای از اصحاب ما ندارد ولی از اهل سنّت مخالف دارد.

ادلّه:

۱- اجماع:

بعضی به اجماع تمسّک کرده‌اند،

قلنا: مسئله‌ای که غیر از اجماع دلیل دیگری داشته باشد، آن اجماع مدرکی است و ممکن است مدرک مجمعین همان ادلهٔ دیگر باشد، پس تمسک به اجماع به عنوان دلیل، قابل قبول نیست و فقط مؤیّد است.

۲- اصل (اصالهٔ عدم محرمیّت):

محرمیّت باید ثابت شود و تا ثابت نشود نکاح هر شخصی با شخص دیگر حلال است، در ما نحن فیه نمی‌دانیم که آیا پانزده مرتبهٔ ناقص هم محرمیّت می‌آورد یا باید کامل باشد؟ وقتی شک کردیم اصل عدم محرمیّت است. پس حرمت ازدواج باید ثابت شود و اگر ثابت نشود اصل حلیّت است.

قلنا: این دلیل، اصل عملی است و وقتی سراغ آن می‌رویم که دلیل اجتهادی نداشته باشیم.

۳- ظهور روایاتی که عدد را بیان کرده است (بهترین دلیل):

روایاتی داریم که می‌فرماید:

لا یحرم الرضاع اقل من یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعه متوالیات. «۵»

ظاهر این احادیث به حسب تبادر این است که «خمس عشرهٔ کاملهٔ» لازم است؛ زیرا در تمام فقه، عددهایی که گفته می‌شود، معدود آن منصرف به کامل است.

۴- روایات خاصّه:

سه روایت داریم که به آنها استدلال شده، سند دو روایت صحیح و یکی ضعیف است؛ ولی فقهاء از این روایات با نظر مسامحه‌ای رد شده‌اند که به نظر ما مشکل دلالی دارد.

...* عن ابن ابی یعفور، قال: سألته

(ابن ابی یعفور از بزرگان است و حتماً از امام سؤال کرده)

عمّا یحرم من الرضاع قال: اذا رضع حتّی یمتلی بطنه فانّ ذلک ینبت اللّحم و الدم و ذلک الّذی یحرّم. «۶»

...* عن محمّد بن ابی عمیر، عن بعض اصحابنا، رواه عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: الرضاع الّذی ینبت اللّحم و الدم هو الذی یرضع حتّی یتضلّع و یتملّی و ینتهی نفسه. «۷»

قلنا: این دو حدیث سنداً معتبر؛ ولی دلالتاً دو اشکال دارد:

۱- این دو حدیث در مورد اثر است و کاری با عدد ندارد و بحث ما در اثر نیست. البتّه این اشکال قابل جواب است به اینکه وقتی کمال در اثر معتبر باشد، به طریق اولی در عدد معتبر است، چرا که اثر کاری با تعداد رضعات ندارد.

۲- مضمون این دو حدیث خلاف اجماع است چون احدی در باب اثر قائل به کمال رضعه نشده است، همچنین خلاف وجدان است چون اگر به مدت چند ماه بچه بطور ناقص شیر بخورد قطعاً انبات لحم دارد؛ در حالی که روایت می‌گوید انبات لحم نمی‌شود، مگر اینکه گفته شود این دلیل است بر ناظر بودن روایت بعدد، نه اثر؛ ولی به هر حال این دلیل برای ما قابل قبول نیست.

...* عن الفضیل بن یسار

(ثقه است؛ ولی در سند «محمّد بن سنان» است که محلّ بحث است و ما او را ثقه نمی‌دانیم)

عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع إلّا المخبورة

(مجبورة صحیح

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۸۸.

(۲) مهذّب، ج ۲۵، ص ۲۵.

(۳) مسالک، ج ۷، ص ۲۲۴.

(۴) ج ۱۰، ص ۱۴۰، چاپ جامعهٔ مدرّسین.

(۵) ح ۱، باب ۲، از ابواب رضاع.

(۶) ح ۱، باب ۴ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۲، باب ۴ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۷

است)

أو خادم، أو ظئر

(دایه)

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۴۷

ثم یرضع عشر رضعات یروی الصبی و ینام. «۱»

قلنا: ذیل روایت خوب است؛ ولی صدر آن دو اشکال دارد:

۱- چه کسی گفته است که رضاع تبرعی باعث نشر حرمت نمی‌شود و حتماً باید مرضعهٔ مجبور یا خادم یا دایه باشد؟

۲- روایت ده بار را می گوید؛ ولی ما قائل به پانزده رضعه هستیم.

نتیجه: این سه روایت مشکل دارد، و دلیل مهمّ ما اطلاق روایات و انصراف آنها به رضعهٔ کامل است.

۳۶ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۸/ ۱۰/ ۸۰

شرط دوّم: توالی رضعات

اشاره

در بین پانزده مرتبه، از زن دیگری شیر نخورد امّا غـذا خوردن اشـکال ندارد، حتّی اگر چندین ماه غذا بخورد و بعد دوباره از همان زن شیر بخورد و پانزده مرتبه را کامل کند، کافی است.

جمعی از بزرگان از جمله محقّق در شـرایع، صاحب جواهر و صاحب مسالک، شرط دوم و سوم (کمال العدد از یک زن باشد یعنی هر پـانزده مرتبه از یک زن شـیر بخورد؛ ولی اگر چهارده بار از یک زن و یک مرتبه از زن دیگر باشـد کافی نیست و لو هر دو زن، فحلِ واحد داشته باشند) را با هم و تحت یک عنوان ذکر کرده‌اند.

در حالی که اینها دو مسأله هستند و باید جدا از هم بحث شوند. بله با اشتراط توالی، اشتراط وحدت امّ لازم نیست.

مرحوم محقّق در شرایع می‌فرماید:

و لا بدّ من توالی الرّضـعات، بمعنی انّ المرأهٔ الواحدهٔ تنفردُ بإکمالها. فلو رضع من واحدهٔ بعض العدد، ثمّ رضع من اخری بطل حکم الاوّل. «۲»

ذیل کلام محقّق توالی (اگر پنـج بار از زنی شـیر خورد و بقیّه را از زن دیگر شـیر خورد، آن پنـج مرتبـهٔ اوّل باطل می‌شود) و صـدر کلام ایشان وحدتِ امّ را می گوید.

صاحب مسالک متوجه این نکته شده و می‌فرماید:

و لاعتباره جهتان: إحـداهما ما اشار الیه المصنّف (محقق) بقوله: «بمعنی انّ المرأهٔ الواحدهٔ تنفرد باکمالها » ... و الجههٔ الثانیهٔ للتوالی: أن یرتضع العدد المعتبر من المرأهٔ متوالیاً، بحیث لا یفصل بینه برضاع اخری و ان اکملت الاولی العدد. «۳»

اقوال در شرط دوّم (توالی رضعات):

مرحوم شیخ در خلاف بعد از ذکر شرط توالی می‌فرماید:

دلیلنا اجماع الفرقهٔ و اخبارهم. «۴»

محقّق نراقی در کتاب مستند بعد از ذکر این شرط می‌فرماید:

اجماعاً کما فی التذکرهٔ و عن الخلاف و الغنیهٔ. «۵»

صاحب جواهر هم می‌فرماید:

بلا خلاف اجده فیه بیننا. «۶»

از این عبارات معلوم می‌شود که در مسأله مخالفی نیست.

ادلّه:

۱- اصل عملی:

مقتضای اصل اشتراط توالی است و اگر شک کنیم که بدون توالی نشر حرمت می‌کند، اصل عدم حرمت است، به عبارت دیگر قدر متیقّن از محرمیّت جایی است که توالی باشد.

ولی مقتضای اطلاقات عکس آن است چون اطلاقات می‌فرماید «خمس عشرهٔ رضعهٔ» و متوالی و غیر متوالی را شامل می‌شود.

۲- روایات:

به سه روایت استدلال شده است

...* عن عمر بن یزید قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الغلام یرضع الرضعهٔ و الثنتین فقال: لا یحرّم فعددت علیه حتّی اکملت عشر رضعات فقال: اذا کانت متفرّقهٔ فلا «۷»

...* عن مسعدهٔ بن زیاد العبدی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما شد العظم و انبت اللحم فامّا الرضعهٔ و الثنتان و الثلاث حتّی بلغ الشعر اذا کنّ متفرّقات فلا بأس «۸».

از مفهوم این دو روایت توالی فهمیده‌اند؛ ولی استدلال به این دو روایت دو اشکال دارد:

۱- خلاف مشهور است چون ده رضعه را می‌گوید در حالی که ما پانزده رضعه را معتبر می‌دانیم.

۲- شامل رضعات متفرّق هم می‌شود، حتّی موردی را که در اثناء غذا خورده است، در حالی که این مورد را در نشر حرمت کافی

---

(۱) ح ۱۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۲) شرایع، ج ۲، ص ۵۰۹.

(۳) مسالک، ج ۷، ص ۲۲۶.

(۴) خلاف، ج ۵، کتاب الرّضاع، ص ۱۰۰، مسئلهٔ ۷.

(۵). مستند، ج ۱۶، ص ۲۵۵.

(۶) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۱.

(۷) ح ۵، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۸) ح ۹، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۸

می‌دانند، مگر اینکه بگوییم «اذا کانت متفرّقهٔ» شامل هر دو مورد (تفرقه با غذا و با شیر) می‌شود؛ ولی ما آن را به خاطر اجماع تخصیص می‌زنیم و می‌گوییم تفرقه با غذا مانعی ندارد.

صاحب جواهر و شهید ثانی به این دو حدیث استدلال نکرده‌اند و فقط در مستند به آن استدلال شده، که شاید به جهت همین دو اشکال باشد و به حدیث سوّم (زیاد بن سوقهٔ) استدلال کرده‌اند.

۳۷ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۹/ ۱۰/ ۸۰

...* عن زیاد بن سوقهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرم الرضاع اقل من یوم و لیلهٔ أو خمس عشرهٔ رضعهٔ متوالیات من امرأهٔ واحدهٔ من لبن فحل واحد

(هر سه شرط را دارد)

لم يفصل بينها رضعة امرأة غيرها

(اگر این حدیث تا همین جا بود خوب بود؛ ولی در ذیل تفصیلی دارد که انسان را به شک می‌اندازد)

فلو ان امرأة أرضعت غلاماً أو جارية

(أو به معنی واو است به قرینهٔ ذیل «ارضعتهما»)

عشر رضعات من لبن فحل واحد و أرضعتهما امرأة اخرى من فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحهما. «۱»

اشکال: این ذیل یک اشکال مهم دارد و معنی آن این است که اگر زن دوّمی شوهرش همان شوهر اوّلی باشد و این دو را شیر دهد محرم می‌شوند، در حالی که این قابل قبول نیست و اتّحاد امّ و توالی لازم است. پس این ذیل اگر نبود دلالت صدر حدیث خیلی خوب بود.

توجیه: مفهوم ذیل روایت فقط ناظر به اتّحاد فحل است، یعنی اگر فحل واحد باشد از این نظر مشکلی ندارد، به عبارت دیگر سه شرط داریم، اگر در شرط سوم گفتیم در صورت تعدد فحل محرمیّت نمی‌آید مفهومش این است که اگر فحل واحد باشد از این نظر (شرط سوم) مشکلی ندارد بشرطی که دیگر شروط هم حاصل شود پس مفهوم ناظر به شرطیت جزء اخیر است، نه من جمیع الجهات. بعنوان مثال وقتی گفته می‌شود کسی که وضو ندارد، نمازش باطل است، مفهوم آن این است که اگر وضو داشت، نمازش صحیح است از جهت وضو نه من جمیع الجهات یعنی نمی‌توان گفت اگر نمازش رکوع نداشت یا جهات دیگر آن خراب بود، صحیح است.

البتّه این توجیه خلاف ظاهر است؛ ولی برای رفع اشکال بعید نیست که به آن تمسّک کنیم.

نتیجه: با این توجیه اشکال رفع و به روایت تمسّک می‌کنیم.

بقی هنا امورٌ:

الامر الاوّل: معروف و مشهور این است که تغذیهٔ طفل به مأکولاتِ دیگر مضرّ به توالی نیست

و آنچه که مضرّ است رضاع من ثدی امرأة اخرى است، حتّی اگر شیر مادرش را بدوشند و در ظرفی بریزند و بچّه از آن بخورد مضر نیست.

صاحب جواهر ادّعای وضوح این مسأله را می‌کند و می‌فرماید:

كوضوح كون المراد بالتوالى عدم الفصل بخصوص رضاع امرأة اخرى، نصاً (روایت زیاد بن سوقهٔ) و فتوى (فتوای مشهور) فلا يقدح الفصل بالاكل و نحوه، بل و بوجور (ریختن) اللبن فى فمه بلا خلاف اجده فيه «۲» (ادّعای اجماع)

صاحب جواهر در ادامه اشکال می‌کند که ما عدد را کاشف از انبات لحم و شدّ عظم (اثر) می‌دانیم و اگر به غذا فاصله شود، معلوم نیست که انبات لحم و شدّ عظم با آن ۱۵ مرتبه باشد، ولی در جواب می‌فرماید که این کاشفیّت، کاشفیّت تعبّدیّهٔ شرعیّه است.

قلنا: کاشفیّت تعبّدیّه غیر قابل قبول است، چون معنی کاشفیّت تعبّدیه این است که یقین داریم پانزده بار شیر خوردنی که در بین آن غذا خورده است اثری ندارد؛ ولی شارع می‌گوید که اثر دارد، این خیلی بعید است. پس بهتر است بگوییم که شدّ عظم با غذا و شیر هر دو حاصل شده و مانعی ندارد که یک معلول مرکّب دو علّت داشته باشد. در ما نحن فیه هم مقداری از شدّ عظم و انبات لحمش با شیر و بقیّه از غذاست. پس تا اینجا استدلال به روایت زیاد بن سوقهٔ برای تفصیل توالی خوب است.

مرحوم نراقی در مستند «۳» کلامی دارد که خالی از اشکال نیست، می‌فرماید: در بین این سه روایت، دو روایت تفرّق دارد و در یک روایت (روایت زیاد بن سوقهٔ) هم «متوالیات» دارد، پس با فاصله شدن مأکول و مشروب به مقدار زیاد توالی صدق نکرده،

بلکه تفرّق صدق می کند.

پس مرحوم نراقی در مستند مضر نبودن طعام را زیر سؤال می‌برد ولی حق با صاحب جواهر است و اگر تفصیل در ذیل روایت نبود، قول نراقی برای توالی خوب بود ولی با تفصیل امام در ذیل روایت

«لم یفصل بینهما رضعهٔ امرأهٔ غیرها»

معلوم

---

(۱) ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

(۳) مستند، ج ۱۶، ص ۲۵۴.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۴۹

می‌شود که مراد از متوالیات وحدت مادر رضاعی است.

نتیجه: فصل به طعام و شیر دوشیده شده مضر نیست و آنچه که مضرّ است فصل به رضاع امرأهٔ اخری است.

الامر الثانی: مرحوم امام این امر را در تحریر بیان نفرموده‌اند؛ ولی در جواهر آمده است.

این که می گوییم عـدد کامل باشـد و پانزده بار شـیر خوردن لازم است آیا هرگونه که باشـد، یا مربوط به بچّهٔ سالم است؟ مثلًا اگر بچّه‌ای مریض است و کم غذا شده، آیا پانزده مرتبه این گونه شیر خوردن کافی است یا باید بچّهٔ سالم را حساب کنیم؟

صـاحب جواهر می‌فرمایـد ظاهر روایات به صـحیح المزاج و به مقـدار معقول انصـراف دارد، این حرف ایشان خوب است؛ ولی باید تفصیل بدهیم، یعنی بمجرد بیماری و مقدار جزئی کم شدن غذا، نمی‌توانیم بگوییم کافی نیست، چون غالباً بچه‌ها این گونه هستند، بله اگر بگونه‌ای مریض باشد، که خیلی کم غذا می‌خورد می‌توانیم بگوییم که این شیر خوردن کاشف از انبات لحم نیست.

الامر الثّالث: شیرِ زن دیگر که توالی را به هم می‌زند آیا باید رضعهٔ کامله باشد یا رضعهٔ ناقصه هم توالی را به هم می‌زند؟

بسیاری متعرّض این بحث شده‌اند از جمله مرحوم صاحب جواهر که می‌فرماید:

فیه وجهان بل قولان. «۱»

قول اوّل: مسمّای شیر خوردن در بهم زدن توالی کافی است.

قول دوّم: باید از زن دیگر به طور کامل شیر بخورد تا توالی به هم بخورد.

قول اوّل را به ظاهر اصحاب نسبت داده‌اند؛ ولی این مسأله قابل بحث است چون در مسئلهٔ پانزده رضعه گفته می‌شود «ینصرف الی الکامل» چرا در اینجا انصراف به کامل نداشته باشد؟

و لکن ممکن است کسـی در پانزده رضـعهٔ کامل را شـرط بداند ولی در این چیزی که توالی را به هم می‌زند مسـمّی را کافی بداند چون در آنجا دو روایت (روایت مسعدهٔ بن زیاد و عمر بن یزید) داشتیم و تصریح کرده بود که باید رضعه کامل باشد؛ ولی اگر آن دو روایت را نپذیرفتیم (کما این که ما نپذیرفتیم) تفصیل بین دو مقام، مشکل است، پس ما در هر دو کمال را شرط می‌دانیم.

۳۸ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۰/ ۱۰/ ۸۰

شرط سوّم: کمال العدد من امرأهٔ واحدهٔ (اتّحاد المرضعهٔ)

اشاره

مرضعه باید واحد باشد و اگر توالی و لبن فحلِ واحد باشد؛ ولی اتّحاد مرضعه نباشد، فایده‌ای ندارد.

اقوال در شرایط سوم (کمال العدد من امرأة واحدة):

این مسأله از نظر اقوال شرط دوّم را دارد چون علما این دو شرط را با هم ذکر کرده و ادّعای اجماع بر آن شده است.

ادلّه:

۱- روایات خاصّه:

این شرط از نظر دلیل مانند شرط دوّم است و عمده دلیل آن هم روایت «زیاد بن سوقة» است که می‌فرمود
«من امرأة واحدة»
پس اگر دو زن باشد، فایده‌ای ندارد و روایت صریح در این معنی است.

۲- اولویّت:

دلیل دیگری هم ما اضافه می‌کنیم، وقتی می‌گوییم در جایی که ۱۵ بار از یک زن شیر خورده، و در بین آن، از زن دیگری شیر خورده، فایده‌ای ندارد به طریق اولی در جایی که از یک زن به طور کامل شیر نخورده، و در بین از زن دیگری شیر بخورد، مضر خواهد بود.
نتیجه: ذکر شرط سوّم با وجود شرط دوّم، لازم نیست.

شرط چهارم: اتّحاد الفحل

اقوال در شرط چهارم (اتحاد الفحل)

این مسأله بین اصحاب مشهور است تا جایی که ادّعای اجماع هم شده است. البتّه اهل سنّت معتقد به اتّحاد فحل نبوده و اتّحاد مادر را کافی می‌دانند.
مرحوم علّامه می‌فرماید:
یشترط فی الرضاع المحرِّم أن یکون اللّبن لفحل واحد عند علمائنا اجمع فلو ارضعت امرأة بلبن فحل واحد مائة حرم بعضهم علی بعض و کذا لو نکح شخص مائة امرأة و أرضعت کل واحدة واحداً أو اکثر حرم التناکح بینهم جمیعاً و لو ارتضعت امرأة بلبن فحل صبیّاً ثم طلّقها الزوج و نکحت غیره و ارضعت بلبن الثانی صبیّة لم یحرم الصبی علی الصّبیّة ... و خالفت العامّة فی ذلک و لم یشترطوا اتّحاد الفحل. «۲»
مرحوم نراقی در مستند «۳» وحدت فحل را شرط دانسته و از علّامه نقل اجماع و از طبرسی (مجمع البیان) نقل خلاف کرده است (طبرسی مثل عامّه اتّحاد مادر را کافی می‌داند).

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۲۹۳.

(۲) تذکرهٔ، ج ۲، ص ۶۲۱، چاپ قدیم.

(۳) ج ۱۶، ص ۲۶۰ تا ۲۶۲.

کتاب النکاح (مکارم)، ج‌۳، ص: ۵۰

مرحوم کاشف اللّثام می‌گوید مشهور است؛ ولی ادّعای اجماع نمی‌کند، سپس می‌فرماید:

و لم یعتبره الطبرسی صاحب التفسیر فاعتبر الاخوهٔ من الرضاعهٔ للام خاصّهٔ و کذا الراوندی فی فقه القرآن. «۱»

نکتهٔ مهم: وحدت فحل در دو جا عنوان شده و دو شاخه دارد:

۱- به عنوان یکی از شرائط چهارگانه در باب شرائط عدد و معنی آن این است که اگر زنی بچّه‌ای را پنج بار از شیر یک شوهر و ده بار از شیر شوهر دیگر شیر دهد، کافی نیست و باید فحل واحد باشد. آن چه که در کلام امام (ره) به عنوان شرط چهارم شمرده شده، همین است.

۲- به عنوان شرط مستقل در هر سه مورد (عدد، اثر، زمان) ذکر شده است، و معنی آن این است که اگر دو زن هر یک پانزده مرتبه یکی به دختری و دیگری به پسری شیر دهد و هر دو، زنِ یک شوهر باشند، این دختر و پسر به هم محرمند، چون پدر (فحل) یکی است؛ ولی اگر زنی، پسری را از شیر یک شوهر پانزده مرتبه شیر دهد و بعد دختری را از شیر شوهر دیگر پانزده مرتبه شیر دهد، این دو به هم محرم نمی‌شوند، چون فحل دوتا است.

به عبارت دیگر گاهی وحدت فحل با وحدت امّ همراه است همان گونه که در عدد چنین است و گاه مادر متعدّد و فحل واحد است که مربوط به شاخهٔ دوّم، است.

به عبارت سوّم‌وحدت فحل گاهی ناظر به نسبت محرمیّت بچّه با پدر و مادر است، یعنی ولد رضاعی در جایی که پانزده مرتبه از این زن و از شیر فحل واحد بخورد، بر آن پدر و مادر، محرم می‌شود. و گاهی بحث از محرمیّتِ دو بچّهٔ شیرخوار (دختر و پسر) به هم است، یعنی مادر دوتاست و پدر یکی است که در این صورت به هم محرم می‌شوند؛ ولی اگر مادر یکی و پدر دوتا باشد، این بچّه‌ها به هم محرم نمی‌شوند.

بنابراین بین این دو شاخه، تفاوت زیادی است و این دو شاخهٔ اتّحاد فحل، به قدری از هم جدا هستند که قیاس این دو به هم از نظر مورد و شرایط، قیاس مع الفارق است.

۳۹ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۱/ ۱۰/ ۸۰

ادلّه:

۱- اصل:

اصل اوّلی (عمومات یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب) می‌گوید که در نسب فرقی بین برادر و خواهرِ ابی، امّی و ابوینی نیست و بر هم حرام هستند و این عمومات اقتضا می‌کند که در رضاع هم همین گونه باشد. مرحوم طبرسی «۲» هم در تفسیر آیهٔ «وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ» به همین دلیل استدلال کرده و ظاهراً روایات را به جهت تعارض قبول نکرده است و عامّه هم به همین کیفیّت استدلال کرده و می‌گویند همان گونه که در نسب محرم هستند در رضاع هم محرم هستند.

قلنا: ظاهر کتاب و عمومات اقتضا می‌کند که اینها محرم باشند ولی وقتی به روایات خاصّه وارد می‌شویم می‌بینیم که با صراحت وحدت فحل را شرط می‌دانند.

۲- روایات:

اشاره

برای این مسأله به روایات زیادی استدلال شده است. روایات دو طایفه هستند که یک طایفه مطابق مذهب مشهور وحدت فحل را شرط می‌دانند و طایفه دیگر نفی می‌کنند و وحدت فحل را شرط نمی‌دانند. بعضی از احادیث طایفهٔ اوّل هر دو شاخهٔ مسأله را می‌گوید و بعضی از احادیث آن فقط شاخهٔ دوّم (اتّحاد فحل شرط مستقل باشد) را بحث می‌کند.

طایفهٔ اوّل: روایات موافق

بعضی از این روایات صحیح السند و بعضی ضعیف السند هستند؛ ولی بخاطر تضافر از سند آنها بحثی نمی‌کنیم.

...* خمس عشرة رضعة متوالیات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم یفصل بینها رضعة امرأة غیرها

(شرائط عدد را می‌گوید)

فلو انّ امرأة ارضعت غلاماً أو

(و)

جاریة عشر رضعات من لبن فحل واحد و ارضعتهما امرأة اخری من فحل آخر عشر رضعات لم یحرم نکاحهما

(نکاح این‌ها حرام نیست چون کمال عدد از هیچ یک از دو شوهر حاصل نشده است). «۳»

این روایتی است که می‌توان برای شرط چهارم به آن استدلال کرد، ذیل روایت ناظر به شاخهٔ دوّم و صدر آن ناظر به شاخهٔ اوّل است.

...* عن برید العجلی فی حدیث قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، فسرّ لی ذلک فقال: کلّ امرأة ارضعت من لبن فحلها ولد امرأة اخری من جاریة أو غلام فذلک الّذی قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و کل امرأة ارضعت من لبن

---

(۱) کشف اللّثام، ج ۷، ص ۱۴۲.

(۲) مجمع البیان، ج ۳، ص ۵۴.

(۳) ح ۱، باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۱

فحلین کانا لها

(زن دو شوهر داشته)

واحداً بعد واحد من جاریة أو غلام، فانّ ذلک رضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله یحرم من الرضاع ما یحرم من النّسب و انّما هو من نسب ناحیة الصهر

(در اینجا به معنی مادر است به قرینهٔ صدر روایت که در کافی «۱» هست؛ ولی صاحب وسائل آن را نقل نکرده است)

رضاع و لا یحرّم شیئاً و لیس هو سبب رضاع من ناحیة لبن الفحولة فیحرّم. «۲»

این روایت کاری به شاخهٔ اوّل از اتّحاد فحل ندارد و اینکه مرحوم سبزواری در مهذّب این روایت را ناظر به شاخهٔ اوّل می‌داند صحیح نیست.

ان قلت: «فان ذلک رضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله» یعنی این رضاع به هیچ وجه محرمیّت نمی‌آورد پس باید آن را در ناحیهٔ عدد در نظر بگیریم چون دو شوهر داشته و قسمتی از عدد را از شوهر اوّل و قسمت دیگر را از شوهر دوّم شیر داده، بنابراین رضاع هیچ اثری ندارد، پس ناظر به شاخهٔ اوّل از اتّحاد فحل است چون اگر شاخهٔ دوم مدّ نظر بود، بچّه‌ها به هم محرم نمی‌شدند نه اینکه بر پدر و مادر هم محرم نباشند، پس شرطیّت عدد فهمیده می‌شود.

قلنا: در روایت دو قرینه داریم که نشان می‌دهد این روایت هم برای شاخهٔ دوّم است.

قرینهٔ اوّل:

«من جاریهٔ أو غلام»

که بیان

«واحداً بعد واحد»

می‌باشد، به این معنی است که از شیر دو شوهر دو بچّه را شیر داده (مادر یکی و پدر دوتاست)، پس ربطی به مسئلهٔ عدد ندارد و ناظر به شاخهٔ دوّم از اتّحاد فحل است.

قرینهٔ دوّم: روایت می‌فرماید:

«و انّما هو نسب من ناحیهٔ الصهر»

یعنی شیر کامل از مادر خورده است و دوّمی هم شیر کامل خورده است؛ ولی نسب از ناحیهٔ پدر است و از ناحیهٔ امّ حرمت نمی‌آید پس ربطی به عدد ندارد.

تا اینجا غیر از روایت «زیاد بن سوقهٔ» چیزی که دلالت بر شاخهٔ اوّل از اتّحاد فحل داشته باشد نداریم.

...* عن عمّار الساباطی

(موثقه)

قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن غلام رضع من امرأهٔ أ یحلّ له أن یتزوّج اختها

(اخت المرضعهٔ)

لابیها

(خواهر پدری رضاعی مادرش را)

من الرضاع؟

(می‌خواهد با خالهٔ رضاعی مرضعه ازدواج کند)

فقال: لا فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأهٔ واحدهٔ، قال: فیتزوّج اختها لامّها من الرّضاعهٔ؟ قال: فقال: لا بأس بذلک انّ اختها الّتی لم ترضعه کان فحلها غیر فحل الّتی ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس. «۳»

این حدیث هم ارتباطی با شرط عدد ندارد و از شاخهٔ دوم اتّحاد فحل بحث می‌کند.

۴۰ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۲/ ۱۰/ ۸۰

...* عن الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یرضع من امرأهٔ و هو غلام أ یحلّ له أن یتزوّج اختها لامّها من الرّضاعهٔ؟

(خواهر رضاعی مادر مرضعه)

فقال: ان کانت المرأتان رضعتا من امرأهٔ واحدهٔ من لبن فحل واحد فلا یحلّ فان کانت المرأتان رضعتا من امرأهٔ واحدهٔ من لبن فحلین فلا بأس بذلک. «۴»

این حدیث هم ناظر به شاخهٔ دوّم از اتّحاد فحل است.

...* عن سماعة قال: سألته

(مضمرات سماعة مشکلی ندارد چون در ابتداء کتابش نام امام را برده است و به دنبال آن «سألته» می‌گوید پس در کتاب او اینها مضمر نبوده است)

عن رجل کان له امرأتان فولدت کل واحدة منهما غلاما فانطلق احدی امرأتیه فارضعت جاریة من عرض الناس

(تودهٔ مردم)

أ ینبغی لابنه أن یتزوّج بهذه الجاریة؟ قال: لا لأنّها ارضعت بلبن الشیخ

(فحل)، «۵» یعنی اگر لبن فحل دیگری باشد ازدواج این دختر و پسر اشکالی ندارد.

این روایت هم ناظر به شاخهٔ دوّم از اتّحاد فحل است.

...* عن عبد اللّه بن سنان، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن لبن الفحل قال: هو ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأة اخری فهو حرام. «۶»

روایت هر دو شاخه از اتّحاد فحل را شامل است چون ظاهر کلمهٔ فحل این است که وحدت فحل علّت تامّه است و لو مادر هم یکی است؛ ولی اتّحاد امّ، دخالتی ندارد چون راوی می‌گوید

«سألت عن لبن الفحل»،

سلّمنا که روایت هر دو معنا را بگوید در این صورت حدیث ابهام دارد و به آن استدلال نمی‌کنیم.

...* عن احمد بن محمّد بن ابی نصر قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن امرأة ارضعت جاریة و لزوجها ابن من غیرها

(ظاهراً بچّهٔ دوّمی

---

(۱) ج ۵، ص ۴۴۲.

(۲) ح ۱، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۴) کافی، ح ۳، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۶، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۴، باب ۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۲

نسبی و بچّهٔ زن اوّل رضاعی است)

أ یحلّ للغلام ابن زوجها أن یتزوّج الجاریة الّتی ارضعت؟ فقال: اللّبن للفحل «۱»

چون در سند «سهل بن زیاد» وجود دارد، سند آن ضعیف است و لو طریق دیگری هم دارد که سهل بن زیاد در آن نبوده و معتبر است.

از این روایت شاخهٔ دوّم را استفاده می‌کنیم و لو مشکلاتی هم دارد، چون یک طرف رضاع و یک طرف نسب است.

نکته: معنی «لا ینکح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللّبن» این است که: اگر مادرِ زن نوه‌اش را شیر دهد زن بر همسرش حرام می‌شود. (چون آن کودک با مادر خودش خواهر و یا برادر رضاعی می‌شود و آن مرد نمی‌تواند خواهر رضاعی بچّه‌اش را بعنوان همسر خود نگه دارد) بنابراین اگر قبل از ازدواج زنی، بچّه‌ای را شیر دهد، پدر آن بچهٔ شیرخوار نمی‌تواند با دختر این زن ازدواج

کند.

۴۱ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۵/ ۱۰/ ۸۰

...* عن علی بن مهزیار قال: سأل عیسی بن جعفر بن عیسی أبا جعفر الثانی علیه السلام انّ امرأة ارضعت لی صبیّاً فهل یحلّ لی أن أتزوّج ابنة زوجها؟ فقال لی: ما اجود ما سألت من هاهنا یؤتی أن یقول الناس حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غیره فقلت له: الجاریة لیست ابنة المرأة التی أرضعت لی

(از ناحیهٔ مادر یکی نیستند و از ناحیهٔ پدر یکی هستند)

هی ابنة غیرها فقال: لو کنّ عشراً متفرّقات ما حلّ لک شیء منهنّ و کنّ فی موضع بناتک. «۲»

ان قلت: این روایت به درد مسئلهٔ «لا ینکح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللّبن» می‌خورد چه ارتباطی به اتّحاد فحل دارد؟

قلنا: فحل واحد است (فحل آن دختر با این پسری که شیر خورده یکی است) و گرفتن دختر آن مرد (صاحب لبن) بر پدرِ بچّهٔ شیرخوار حرام شده است، حال که آن دختر بر این مرد حرام شد، ازدواج خود آنها (بچّهٔ شیرخوار با آن دختر) هم به طریق اولی حرام است، چون به خاطر آنها به این پدر گفتیم که با آن دختر ازدواج نکند. پس متن روایت مسئلهٔ مورد بحث ما نیست لیکن با قیاس اولویّت این دو را به هم ارتباط می‌دهیم.

...* عن مالک بن عطیّة، عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یتزوّج المرأة فتلد منه ثم ترضع من لبنه جاریة أ یصلح لولده من غیرها أن یتزوّج تلک الجاریة الّتی أرضعتها؟ قال: لا هی بمنزلة الاخت من الرضاعة لأنّ اللّبن لفحل واحد. «۳»

در این روایت یکی از بچّه‌ها (پسر) نسبی و دیگری (دختر) رضاعی است و ما می‌خواهیم در مورد دو بچّهٔ رضاعی حکم کنیم که با الغاء خصوصیّت و قیاس اولویّت که منصوص العلّة است مسأله را درست می‌کنیم چون روایت می‌فرماید «لانّ اللّبن لفحل واحد».

...* عن الرّضا علیه السلام قال: سألته عن امرأة أرضعت جاریة ثم ولدت اولاداً ثم ارضعت غلاماً یحلّ للغلام ان یتزوّج تلک الجاریة الّتی أرضعت؟ قال: لا، هی اخته. «۴»

این روایت دو سند دارد، سند قرب الاسناد مشکل دارد؛ ولی سند دیگرِ روایت خوب است.

این روایت مشکلِ دِلالی هم دارد و آن اینکه مادرها یکی هستند و پدر هم یکی است آیا می‌توانیم با استفاده از این روایت بگوییم اتّحاد فحل لازم است و اتّحاد مادر لازم نیست؟

این روایت در بارهٔ اتّحاد فحل سکوت می‌کند، پس کمبود دارد.

جمع‌بندی: روایات کثیر و متعدّدی که در بین آنها روایات صحیحه هم وجود داشت دلالت بر اتّحاد فحل دارد، پس روایات کم نیستند، علاوه بر این مطابق فتوای مشهور است.

طایفهٔ دوم: روایات معارض (نفی شرط اتّحاد فحل)

...* عن ابی بصیر،

(از نظر سند خوب است)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل تزوّج امرأة فولدت منه جاریة ثم ماتت المرأة فتزوّج اخری فولدت منه ولداً، ثم انّها ارضعت من لبنها غلاماً أ یحلّ لذلک الغلام الّذی ارضعته أن یتزوّج ابنة المرأة الّتی کانت تحت الرّجل قبل المرأة الاخیرة؟ فقال: ما احبّ ان یتزوّج ابنة فحل قد رضع من لبنه. «۵»

عبارت

«ما احبّ»

دلیل بر کراهت است و هر مکروهی جائز و با حرمت در تعارض است.

...* عن الحلبی قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أمّ ولد رجل ارضعت صبیاً و له ابنة من غیرها، أ یحلّ لذلک الصبی هذه الابنة؟ قال: ما

---

(۱) ح ۷، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱۰، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱۳، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۱۴، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۵، باب ۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۳

احبّ أن أ تزوّج ابنة رجل قد رضعت من لبن ولده. «۱»

استدلال به این روایت هم مثل روایت قبل است.

...* عن محمّد بن عبیدة الهمدانی قال: قال الرّضا علیه السلام: ما یقول اصحابک فی الرضاع؟ قال: قلت: کانوا یقولون: اللّبن للفحل، حتّی جاءتهم الروایة عنک انّک تحرّم من الرّضاع ما یحرم من النسب

(چون عام است اللّبن للفحل را رها کردند)

فرجعوا إلی قولک قال:

فقال

(ظاهراً از ذیل معلوم می‌شود که این را راوی می گوید)

و ذاک انّ امیر المؤمنین سألنی عنها البارحة فقال لی: اشرح لی اللبن للفحل و أنا اکره الکلام فقال لی: کما انت

(کن کما انت)

حتّی اسألک عنها ما قلت فی رجل کانت له امّهات اولاد شتّی فارضعت واحدة منهنّ بلبنها غلاماً غریباً أ لیس کلّ شیء من ولد ذلک الرجل من امّهات الاولاد الشّتّی محرّماً علی ذلک الغلام؟ قال: قلت: بلی، قال:

فقال أبو الحسن: فما بال الرضاع یحرّم من قبل الفحل و لا یحرّم من قبل الامّهات و انّما الرضاع من قبل الامهات و ان کان لبن الفحل ایضاً یحرّم. «۲»

با قطع نظر از ابهامات صدر حدیث امام علیه السلام مطابق این حدیثِ غیر معتبر می‌فرماید فرقی بین لبن فحل و غیر فحل نیست.

۴۲ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۶/ ۱۰/ ۸۰

...* عن علی بن عبد الملک بن بکار الجراح، عن بسطام، عن ابی الحسن علیه السلام

(این روایت به جهت وجود عبد الملک بن بکار» ضعیف است، علاوه بر این متن روایت نیز ابهام دارد و مرحوم شیخ طوسی برای رفع ابهام تفسیری کرده که تفسیر او نیز ابهام دارد)

قال: لا یحرم من الرضاع الّا الّذی ارتضع منه

(ای الفحل)

قال الشّیخ: یعنی لا یتعدّی الی ما یُنسب الی الامّ من جهة الرضاع «... ۳»

...* عن علی بن اسماعیل الدغشی عن رجل، عن عبد اللّه بن ابان الزیات، عن ابی الحسن الرّضا علیه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج ابنهٔ عمّه و قد أرضعته امّ ولد جدّه

(پس این رجل، فرزند جد است یعنی با عموی خویش برادر است و در واقع می‌خواهد دختر برادر خودش را بگیرد)

هل تحرم علی الغلام؟ قال: لا. «۴»

با اینکه فحل واحد است، امام فرمود حرام نیست، لا بد علّتش این است که مادرها دو تا هستند پس اتّحاد فحل صریحاً نفی شده است.

ممکن است حدیث چنین توجیه شود که لا- بد این لبن، برای جد نبوده و یا شیر، شیر کامل نبوده است؛ ولی ظاهر این است که اجازه می‌دهد و جزء روایات معارض است.

نکته: باید توجّه داشت که کسی به مضمون این حدیث قائل نیست (چون کسی نمی‌گوید اتّحاد فحل شرط نیست) حتّی طبرسی اتّحاد فحل را منکر نبوده، بلکه اتّحاد امّ را کافی می‌داند، البتّه عامّه به مضمون این روایت فتوی داده‌اند.

جمع‌بندی: دو حدیث از احادیث معارض دلالت خوبی داشتند؛ ولی سندشان ضعیف و یکی هم مبهم بود، دو حدیث دیگر هم سند خوبی داشتند؛ ولی دلالت آنها ضعیف بود، چون معنای «ما احبّ» همیشه کراهت نیست و در حرمت بکار می‌رود، اگر به معنی حرمت باشد، این دو روایت هم از روایتهای موافق است.

شواهد زیادی از قرآن داریم که «ما احبّ» در تحریم و یا شبیه تحریم به کار می‌رود. مثلًا حضرت ابراهیم در داستان دلائل توحید می‌فرماید: «لا أُحِبُّ الْآفِلِینَ» «۵» به هیچ وجه دوست ندارم نه این که کراهت داشته باشد که با تمایل هم سازگار باشد.

«وَ لکِنْ لا تُحِبُّونَ النّاصِحِینَ» «۶» به کفّار می‌گوید شما ناصحین را دوست ندارید یعنی به هیچ وجه دوست ندارید نه اینکه کراهت دارید.

«وَ اللّهُ لا یُحِبُّ الْفَسادَ» «۷» «وَ اللّهُ لا یُحِبُّ الظّالِمِینَ» * «۸» «إِنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْخائِنِینَ» «۹» یعنی خداوند به هیچ وجه فساد، ظالمین و خائنین را دوست ندارد، نه اینکه بر آنها کراهت دارد که با تمایل هم سازگار باشد، پس در تمام این موارد «لا یحبّ» به معنی حرمت استفاده شده نه کراهت، و اگر ظهوری هم باشد، آن ظهور ضعیف است.

جمع بین دو طایفه روایات:

احادیث طایفهٔ اوّل و دوّم بیان و معلوم گردید که طایفهٔ دوم با قطع نظر از تعارض، دلالت ضعیفی بر مدّعای خود دارند و کنار می‌روند، امّا سلّمنا که با طایفهٔ اوّل تعارض کند، ابتدا سراغ جمع دلالیِ عرفی می‌رویم (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) و در مقام

---

(۱) ح ۸، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۹، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۱۱، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۱۲، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۵) آیهٔ ۷۶، سورهٔ انعام.

(۶) آیهٔ ۷۹، سورهٔ اعراف.

(۷) آیهٔ ۲۰۵، سورهٔ بقره.

(۸) آیهٔ ۵۷، سورهٔ آل عمران.

(۹) آیهٔ ۵۸، سورهٔ انفال.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۴

جمع، طایفهٔ اولی اکثر، اوضح، و اصرح بود که می‌فرمود

لا یجوز

ولی روایات معارض دلالت ضعیفی دارنـد که با استفاده از جمع ظاهر و اظهر طایفهٔ اوّل را مقدّم می‌کنیم. سلّمنا که جمع دلالی را نپذیریم در این صورت سراغ مرجّحات می‌رویم، روایات طایفهٔ اوّل دو ترجیح دارد:

اوّلًا: موافق مشهور وثانیاً: مخالف عامّه است، چون عامّه اتّحاد فحلِ به این معنی را قبول نکرده‌انـد؛ ولی طایفهٔ ثانیه یک مرجّح دارد که موافقت کتاب اللّه است چون کتاب اللّه اطلاق دارد (اخواتکم من الرضاعهٔ عام است و برادر و خواهرابی، امّی و ابوینی را شامل می‌شود).

قلنا: اگر روایات معارض می‌گفت اتّحاد درام کافی است خوب بود و می‌گفتیم موافق کتاب اللّه است؛ ولی آنها با اتّحاد فحل مخالفت می‌کنند، پس نمی‌توانیم روایات طایفهٔ دوّم را بپذیریم.

۴۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۷/ ۱۰/ ۸۰

عدم شرطیت اتحاد فحل (قول طبرسی):

اشاره

طبرسی مانند عامّه اتّحاد فحل را شرط ندانسته و اتحاد مادر را کافی می‌داند. ایشان در ذیل آیهٔ «وَ أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ» «۱» می‌فرماید:

و هنّ ثلاث: الصغیرهٔ الاجنبیّهٔ التی ارضعتها امّک بلبان ابیک سواء ارضعتها معک أو مع ولدها قبلک أو بعدک و الثانیهٔ: أختک لامّک دون ابیک و هی الّتی ارضعتها امّک بلبان غیر ابیک و الثالثهٔ:

اختک لابیک دون امّک و هی الّتی ارضعتها زوجهٔ ابیک بلبن ابیک. «۲»

عبارت طبرسی صریح است و ابی و امّی و ابوینی را حرام می‌داند.

و من العجب‌مرحوم شهید ثانی کلام طبرسی را تقویت کرده و می‌فرماید:

و هذا القول فی غایهٔ الجودهٔولی به شرط این که دو حدیث «۳» که دلالت بر قول مشهور می‌کند، طرح کند، بعد می‌فرماید این دو حدیث ضعیف السند است، چون در سند هر دو «عمار ساباطی» فطحی مذهب است پس کلام طبرسی در غایهٔ جودهٔ است.

قلنا: روایت دو تا نبود و حدود ده روایت و اکثراً صحیح السّند بود، چگونه ایشان بقیّه روایات را ندیده‌اند؟ البتّه شهید در ذیل کلامش می‌فرماید اگر چه صحیحهٔ حلبی خلاف متنازع فیه است؛ ولی بعید نیست که کلام مشهور را بپذیریم، (تمایل به مبنای مشهور).

ادلّهٔ قول طبرسی:

۱- عموم آیهٔ «وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِٔ»:

آیه عام و برادر و خواهرِ ابی، امّی و ابوینی را شامل می‌شود.

۲- عموم حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»:

همان گونه که خواهر امی، ابی و ابوینیِ نسبی حرام است، خواهرِ امّی، ابی و ابوینی رضاعی هم حرام است.

۳- روایات معارض:

این روایات در بحث‌های قبل بیان شد.

جواب از ادلّه: اگر روایات کثیره‌ای بر شرطیّت اتّحاد فحل داشته باشیم (که داریم) عموم آیه و روایت تخصیص می‌خورد، همان گونه که به شرایط عدد، زمان، سنّ بچّه، توالی ... تخصیص خورده است. در نتیجه تمسّک به عموم در مقابل آن روایات خاصّه وجهی ندارد. شاید مرحوم طبرسی با قطع نظر از روایات خاصّه، در مقام تفسیر آیه بوده، و قصد فتوا نداشته و یا اینکه روایات خاصّه در دست رس ایشان نبوده که بعید است.

امّا در مورد روایات معارض دو روایت که تعبیر «ما احبّ» داشت، اگر هم دلالت داشته باشد کاری با اتّحاد امّ ندارد چون جواز با اتّحاد فحل را می‌رساند، در حالی که طبرسی منکر تأثیر اتّحاد فحل نیست و می گوید همان گونه که با اتّحاد فحل حرام است با اتّحاد امّ هم حرام است. یک روایت هم مبهم بود، و تنها یک روایت «۴» است که در آن تصریح به اتّحاد ام شده است که هم ضعیف السّند و هم معرض‌عنهای اصحاب است و ادّعای اجماع بر خلاف آن شده است، و بقیّهٔ روایات معارض هم از استدلال اجنبی هستند.

هناک روایتان أخریان قد یتوهّم دلالتهما:

...* عن زرارهٔ، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع فقال:

لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضعا من ثدی واحد

(وحدت ام)

حولین کاملین. «۵»

اگر «حولین کاملین» نبود دلالتِ حدیث خوب بود؛ ولی احدی به این قید فتوی نداده است، پس صدر روایت خوب؛ ولی ذیل آن

---

(۱) آیهٔ ۲۳ سورهٔ نساء.

(۲) مجمع البیان، ج ۳، ص ۵۴.

(۳) ح ۱، باب ۲ و ح ۲، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۹، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۸، باب ۵ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۵

مشکل دارد علاوه بر این، روایت با نظر طبرسی نیز سازگار نیست، چون می گوید اتّحاد اب کافی نیست و اتّحاد ام هم لازم است در حالی که طبرسی می گوید اتّحاد اب، یا ام به تنهایی کافی است.

* و باسناده عن العلاـ بن رزین، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الرضاع فقال لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع من ثدی واحد سنهٔ. «۱»

شیخ در دنبالهٔ این روایت می‌فرماید:

هذا نادر مخالف للاحادیث کلّها

به این روایت هم همان اشکالات قبل وارد است.

بقی هنا امورٌ:

الامر الاوّل: اتّحاد فحل دو معنی داشت،

یک شاخه این بود که عدد پانزده تمامش از یک شوهر باشد و شاخهٔ دوّم این که اگر دو بچّه هر کدام از یک زن پانزده مرتبه شیر بخورند در صورتی به هم محرم می‌شوند که از شیر یک شوهر باشد، ولی با ملاحظهٔ تمام روایات و جوانب مسأله، دلیلی بر شاخهٔ اوّل جز روایت «زیاد بن سوقهٔ» نداشتیم و تمام روایات ناظر به شاخهٔ دوّم از اتّحاد فحل بود.

الامر الثّانی: در شاخهٔ دوّم که می‌گوییم محرمیّت حاصل نمی‌شود در واقع بین دو بچّه محرمیّت حاصل نمی‌شود

ولی هر کدام از بچّه‌ها با پدر و مادر و دایی و عمو و عمّه و خالهٔ رضاعی خود محرم می‌شوند.

الامر الثّالث: اکثریّت عامّه لبن فحل را موجب حرمت می‌دانند؛

ولی معنی لبن فحل، غیر از معنایی است که ما قائل شدیم.
دعوای آنها در این است که آیا نشر حرمت از ناحیهٔ امّ است یا از ناحیهٔ اب هم باعث نشر حرمت می‌شود؟ به عبارت دیگر وقتی بچّه‌ای از زنی شیر می‌خورد، آیا این بچّه، فقط به این زن و خویشاوندان او محرم می‌شود یا به پدر و خویشاوندان پدری هم محرم می‌شود؟ اکثریّت محرمیّت را از هر دو طرف می‌دانند و اقلیّتی هم قائل شده‌اند که لبن فحل موجب حرمت در ناحیهٔ پدر نمی‌شود و محرمیّت فقط در جانب مادر است.
ابن رشد در بدایهٔ المجتهد می‌گوید:
و امّا هل یصیر الرجل الذی له اللبن: أعنی زوج المرأهٔ اباً للمرتضع حتّی یحرم بینهما و من قبلهما ما یحرم من الآباء و الابناء الّذین من النسب و هی التی یسمونها لبن الفحل فانهم اختلفوا فی ذلک، فقال مالک و ابو حنیفه و الشافعی و احمد و الاوزاعی و الثوری: لبن الفحل یحرّم (پدر رضاعی هم محرم است) و قالت طائفهٔ: لا یحرّم لبن الفحل و بالاوّل قال علی علیه السلام و ابن عباس و بالقول الثانی قالت عائشهٔ و ابن الزبیر و ابن عمر. «۲»
مرحوم شیخ طوسی این مسأله را مفصّل‌تر از ابن رشد بیان کرده و در آخر می‌فرماید:
دلیلنا اجماع الفرقهٔ و اخبارهم. «۳»
۴۴ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۸/ ۱۰/ ۸۰

ادلّهٔ ردّ کلام عامّه:

۱- اجماع:

این مسأله اجماعی است و مخالفی هم ندارد.

۲- اخبار کثیره از شیعه:

روایات کثیره‌ای از طریق شیعه آمده است که بر ردّ کلام عامّه دلالت می‌کند.

۳- روایاتی از عامّه:

این روایات دلالت می‌کند که از طریق پدر هم نشر حرمت می‌شود.

...* و روی أن علیّاً علیه السلام قال: قلت یا رسول اللّه علیه السلام هل لک فی ابنهٔ عمّک ابنهٔ حمزهٔ فانّها اجمل فتاهٔ فی قریش؟ فقال صلی الله علیه و آله: أما علمت أنّ حمزهٔ اخی من الرضاعهٔ، و انّ اللّه حرّم من الرضاع ما حرّم من النسب

(یعنی از طرف اب وام فرقی نمی‌کند) «۴»

ان قلت: به این حدیث نمی‌توان برای لبن الفحل استدلال کرد چون پیامبر و حمزه از یک مادر شیر خورده‌اند بنابراین نشر حرمت از ناحیهٔ ام است، پس استدلال به آن برای لبن الفحل که اهل سنّت می‌گویند درست نیست.

قلنا: پیامبر با خودِ حمزه از یک مادر شیر خورده‌اند؛ ولی با دختر حمزه که هم شیر نبودند، و حال آنکه بحث ما در حرمت دختر حمزه است، اگر دختر حمزه بر پیامبر حرام بوده از ناحیهٔ حمزه که پدر او بوده حرمت سرایت کرده است.

به عبارت دیگر اشکالی که عایشه داشت و می‌گفت من که از «افلح» شیر نخورده‌ام بلکه از همسر او شیر خورده‌ام، پیامبر هم از دختر حمزه شیر نخورده و دوتایی هم از یک مادر شیر نخورده‌اند، پس اگر حرمتی هم باشد از ناحیهٔ فحل آمده است چون پیامبر از مادر حمزه شیر خورده است، نه از همسر حمزه.

---

(۱) ح ۱۳، باب ۲ از ابواب رضاع.

(۲) بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۳۸.

(۳) الخلاف، کتاب الرّضاع، مسئلهٔ ۲، ص ۹۴.

(۴) کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۹۴ (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۲۳).

و لکنّ الانصاف: این نهایت دفاعی است که می‌توان از این استدلال کرد؛ ولی این استدلال خالی از تأمّل نیست.

...* عن عائشهٔ قالت دخل علیّ افلح ابن ابی القعیس فاستترت منه، فقال: تستترین منی و انا عمّک؟ قالت، قلت من أین؟ قال: ارضعتک امرأهٔ اخی. قلت: انّما ارضعتنی امرأهٔ، و لم یرضعنی الرجل، فدخلت علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله فحدّثته، فقال: انّه عمّک فلیُلج علیک. «۱»

(می‌تواند بر تو وارد شود)

در بدایهٔ المجتهد بعد از ذکر این حدیث می‌گوید:

خرّجه البخاری و مسلم و مالک که دلیل بر این است که این روایت در نظر آنها محترم است؛ ولی گروهی از علماء عامّه به آن فتوی نداده‌اند. تعجّب از عایشه است که خودش راوی حدیث است و دیگران به خاطر روایت او فتوی داده‌اند؛ ولی خودش فتوی نداده است، شاید آنچه که در اعماق ذهنش بوده برای پیامبر مطرح کرده؛ ولی از جواب پیامبر قانع نشده و کلام پیامبر را نپذیرفته است.

* ما ورد فی الحدیث (ظاهراً حدیث نبوی)

انّ لبن الفحل یحرّم «۲»

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

که عامّه هم آن را نقل کرده‌اند، طبق این حدیث چون نسب شامل پدر و خویشان پدری می‌شود، پس رضاع هم شامل پدر و خویشان پدری می‌شود.

ادلّهٔ عامّه بر عدم نشر حرمت:

اشاره

مخالفین از عامّه که لبن فحل را باعث نشر حرمت ندانسته و محرمیّت را فقط از ناحیهٔ مادر می‌دانند دو دلیل اقامه می‌کنند:

۱- ظاهر آیهٔ شریفهٔ «وَ أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِٔ»:

فقط نشر حرمت از ناحیهٔ مادر است پس در مورد پدر و خویشان پدری، آیه ساکت است و اگر بخواهید زائد بر آنچه که در قرآن است از روایات ثابت کنید لازمه‌اش تأخیر بیان از وقت حاجت است پس جایز نیست و یا اینکه باید بگویید
«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»
آیه را نسخ کرده، درست نیست و نسخ، دلیل قطعی می‌خواهد.
جواب: اوّلًا: آیه نسبت به غیرِ امّهات سکوت کرده و عمومی ندارد که بخواهیم تخصیص بزنیم و می‌دانیم که در قرآن بعضی از احکام بیان نشده است (مثلًا شرائط نماز) و نسخ و تأخیر بیان از وقت حاجت معنی ندارد.
ثانیاً: اگر اینها را از قبیل تأخیر بیان از وقت حاجت بدانید باید یک فقه جدیدی بیاورید چون تمام مسائلی که در قرآن آمده احکامش بعداً می‌آید پس تمامشان تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۲- عدم ارتباط تکوینی بین مرضعه و مرد:

بچّه وقتی از زن شیر می‌خورد چه ارتباطی به مرد دارد.
جواب: در واقع این اجتهاد در مقابل نص و یک نوع قیاس است که با کمک آن می‌خواهند جلوی روایات را بگیرند. این دلیل از دلیل قبل ضعیف‌تر و همان چیزی است که در اعماق ذهن عایشه هم بوده است.
ابن قدامه در مغنی «۳» متعرّض این دلیلِ ضعیف شده و جواب داده است:
۱- هذا قیاس فی مقابل النص
۲- این شیر که در سینهٔ زن است مستند به شوهر هم هست چون شیر برای بچّه و بچّه هم برای شوهر است و اگر نطفهٔ شوهر نبود، و با نطفهٔ زن ترکیب نمی‌شد، شیر هم تولید نمی‌شد، پس این شیر، ناشی از نطفهٔ مرد است.

[مسألهٔ ۶: ما ذکرناه من الشروط، شروط لناشریّهٔ الرّضاع للحرمهٔ]

اشاره

۴۵ مسئلهٔ ۶ (نشر الحرمهٔ بین المرتضعین ...) ۲۲/ ۱۰/ ۸۰
مسألهٔ ۶: ما ذکرناه من الشروط، شروط لناشریّهٔ الرّضاع للحرمهٔ، فلو انتفی بعضها لا اثر له و لیس بناشر لها (حرمته) اصلًا حتّی بین الفحل و المرتضعهٔ و کذا بین المرتضع و المرضعهٔ فضلًا عن الاصول و الفروع و الحواشی، و فی الرضاع شرط آخر زائد علی ما مرّ مختصّ بنشر الحرمهٔ بین المرتضعین و بین احدهما و فروع الآخر، و بعبارهٔ اخری شرط لتحقّق الاخوهٔ الرضاعیّهٔ بین المرتضعین، و هو اتّحاد الفحل الّذی ارتضع المرتضعان من لبنه، فلو ارتضع صبی من امرأهٔ من لبن شخص رضاعاً کاملًا و ارتضعت صبیّهٔ من تلک المرأهٔ من لبن شخص آخر کذلک (رضاعاً کاملًا)

بان طلّقها الاوّل و زوّجها الثّانی و صارت ذات لبن منه فارضعتها رضاعاً کاملًا لم تحرم الصّبیّهٔ علی ذلک الصّبی و لا فروع احدهما علی الآخر، بخلاف ما اذا کان الفحل و صاحب اللبن واحداً و تعدّدت المرضعهٔ، کما اذا کانت لشخص نسوهٔ متعدّدهٔ و ارضعت کل واحدهٔ منهنّ من لبنه طفلًا رضاعاً کاملًا فانّه یحرم بعضهم علی بعض و علی فروعه، لحصول الاخوهٔ الرّضاعیّهٔ بینهم.

(۱) کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۹۵ (بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۳۸).

(۲) مغنی ابن قدامهٔ، ج ۹، ص ۲۰۸.

(۳) مغنی ابن قدامهٔ، ج ۹، ص ۲۰۸.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۷

عنوان مسأله:

شرائطی که تا اینجا برای حرمت رضاع بیان شد، شرائطی است برای اصل نشر حرمت یعنی اگر یکی از این شرائط چهارگانه نباشد، اصلًا نشر حرمتی نیست، امّا شرط دیگری هم داریم که در مورد حرمت دو رضیع است و اگر این شرط حاصل نشود، حرمت حاصل شده؛ ولی این پسر و دختر به هم حرام نمی‌شوند، بنابراین مانند سایر شروط نیست.

مثلًا اگر پسری با شرائط کامل از زنی شیر بخورد بر مرضعه و فحل و خویشان آن دو حرام می‌شود. و اگر دختر دیگری هم از زنی شیر کامل بخورد این دختر هم بر فحل و مرضعه و بستگان آن دو حرام می‌شود، حال اگر این دو بچّه بخواهند بر هم محرم شوند، باید اتّحاد فحل باشد، و در غیر این صورت، بر هم حرام نمی‌شوند. امام (ره) می‌فرمایند: این شرط را نباید در کنار شرائط دیگر قرار دهیم چون شروط قبلی در مورد اصل رضاع بود؛ ولی این شرط در مورد دو رضیع است. احتمالًا امام این مسأله را از شهید ثانی در مسالک گرفته است که می‌فرماید:

فلیس هذا الشرط (اتّحاد فحل) علی نهج ما قبله لانّ اصل التّحریم هنا ثابت بدون الشرط. «۱»

در اینجا یک بحث علمی داریم (نه عملی) که آیا این شرط مثل شرائط قبل است یا حساب جداگانه‌ای دارد؟ آیا حق با صاحب مسالک و امام در تحریر الوسیله است یا نه؟

ما در این مسأله عقیده داریم که این شرط هم، شرط اصل تحریم است، چون اگر این شرط حاصل نشود هیچ حرمتی نمی‌آید و در همان موردی هم که می‌گویند هر یک از دو رضیع بر پدر و مادر حرام است آنجا هم اتّحاد فحل موجود است، پس هرجا که اتّحاد فحل نباشد، هیچ حرمتی نمی‌آید.

نتیجه: همان گونه که گفتیم هیچ فرقی بین این شرط با شرائط سابقه وجود ندارد.

[مسألهٔ ۷: إذا تحقّق الرضاع الجامع للشرائط صار الفحل و المرضعهٔ أباً و أمّاً للمرتضع، و أصولهما]

اشاره

۴۶ مسئلهٔ ۷ (مصادیق عناوین المحرّمهٔ ...) ۲۳/ ۱۰/ ۸۰

مقدّمه:

مسئلهٔ ۷ دربارهٔ تطبيق قواعد و احكام گذشته بر مصاديق و موارد آن است. مرحوم امام ابتداءً به طور اجمالى مسأله را بيان كرده، بعد تفصيل مى‌دهد:

مسألهٔ ۷: اذا تحقّق الرضاع الجامع للشرائط صار الفحل و المرضعهٔ اباً و امّاً للمرتضع، و اصولهما (پدر و مادر فحل و پدر و مادر مرضعه)

اجداداً و جدّات و فروعهما اخوهٔ و اولاد اخوهٔ له، و من فى حاشيتهما (برادر و خواهرِ فحل و مرضعه)

و فى حاشيهٔ اصولهما اعماماً أو عمات و أخوالا أو خالات له، و صار هو اعنى المرتضع ابناً أو بنتا لهما، و فروعه احفاداً (نوه و نتيجه و ...)

لهما، و اذا تبيّن ذلك فكلّ عنوان نسبى محرّم من العناوين السبعهٔ المتقدّمهٔ (آيهٔ ۲۳ سورهٔ نساء)

اذا تحقّق مثله فى الرضاع يكون محرّماً، فالام الرضاعيهٔ كالامّ النسبيّهٔ و البنت الرضاعيهٔ كالبنت النسبيّهٔ و هكذا، فلو أرضعت امرأهٔ من لبن فحل طفلًا حرمت المرضعهٔ و امّها و امّ الفحل على المرتضع للأمومهٔ، و المرتضعهٔ و بناتها و بنات المرتضع على الفحل و على أبيه و ابى المرضعهٔ للبنتيهٔ، و حرمت اخت الفحل و اخت المرضعهٔ على المرتضع لكونهما عمّهٔ و خالهٔ له، و المرتضعهٔ على اخى الفحل و اخى المرضعهٔ لكونها بنت اخ أو بنت اخت لهما، و حرمت بنات الفحل على المرتضع و المرتضعهٔ على ابنائه نسبيّين كانوا أم رضاعيّين، و كذا بنات المرضعهٔ على المرتضع و المرتضعهٔ على ابنائها اذا كانوا نسبيّين للأخوهٔ، و امّا اولاد المرضعهٔ الرضاعيون ممّن ارضعتهم بلبن فحل آخر غير الفحل الذى ارتضع المرتضع بلبنه فلم يحرّموا على المرتضع لما مرّ من اشتراط اتّحاد الفحل فى نشر الحرمهٔ بين المرتضعين.

نكته‌اى كه در كلام امام قابل توجّه است، اين است كه دربارهٔ اخوهٔ فرمودند پسران يا دختران فحل چه نسبى باشند و چه رضاعى، بر اين بچّه حرام هستند امّا در مورد مرضعه پسران بر دختران اگر نسبى باشند حرام است، كه دليل آن اتّحاد فحل است به اين معنى كه بچّه‌هاى رضاعى اين زن بر اين بچّهٔ جديد حرام نيستند چون اتّحاد فحل نيست.

ادلّه:

۱- اجماع:

مسأله اجماعى است نه تنها علماء شيعه، بلكه اكثريّت عامّه هم فتوى[1] داده‌اند و اقليّتى در خويشان پدرى قائل به نشر حرمت نشده‌اند.

۲- روايات:

اشاره

روايات دو طايفه هستند:

---

(۱) مسالك، ج ۷، ص ۲۳۸.

كتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۵۸

طایفهٔ اوّل: روایات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

*...

عن بریـد العجلی، عن ابی جعفر علیه السـلام فی حدیث انّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله قال: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۱»

...* عن عبد اللّه بن سنان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابهٔ. «۲»

...* عن ابی الصباح الکنانی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام انّه سئل عن الرضاع فقال: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۳»

...* عن داوود بن سرحان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۴»

...* عن عبیـد بن زرارهٔ، قال: قلت لأبی عبـد اللّه علیه السـلام انا اهل بیت کبیر «الی ان قال:» فقال: ما یحرم من النسب فهو یحرم من الرضاع. «۵»

* قال: و قال علیه السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۶»

...* عن ابن سـنان یعنی عبـد اللّه، عن ابی عبد اللّه علیه السـلام فی حدیث قال: أ لیس قد قال رسول اللّه صـلی الله علیه و آله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۷»

(ظاهراً این حدیث تکراری است).

...* عن الحلبی، قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرضاع فقال:

یحرم منه ما یحرم من النسب. «۸»

...* عن عبد اللّه بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابهٔ. «۹»

(ظاهراً حدیث تکراری است).

...* عن عثمان بن عیسی، عن ابی الحسن علیه السلام فی حدیث قال: انّه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۱۰»

در بین این احادیث اگر تکراری‌ها را کنار بگـذاریم، حـدود هفت حدیث خواهد بود، علاوه بر این احادیثی از اهل سـنّت هم داریم که نشان می‌دهد این حدیث مستفیض یا احتمالًا متواتر است.

مرحوم نراقی در مستند تعبیر خوبی دارند و می‌فرمایند:

شیر جامع الشـرائط همان کاری را می‌کنـد که نطفه می‌کنـد، پس یک قانون کلّی درست می‌شود که «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب».

۴۷ ادامهٔ مسئلهٔ ۷ ... ۲۴/ ۱۰/ ۸۰

طایفهٔ دوّم: احادیث خاصّه

اشاره

احادیثی است که در موارد خاصه وارد شده؛ ولی از مجموع آنها استفادهٔ عموم می‌شود، بخصوص که بعضی از این احادیث خاصّه، معلَّل به کبرای کلّی هم هست. این احادیث عمـدتاً در وسائل، در باب ۸ از ابواب رضاع و در مستدرک الوسائل در باب ۶ از ابواب رضاع است. این روایات چند گروه هسـتند، بعضی از اینها دربارهٔ بنات الاخ و بنات الاخت است (دختر برادر رضاعی و دختر خواهر رضـاعی را حرام می‌دانـد)، گروه دیگر عمّه و خاله را حرام می‌دانـد، بعضـی دیگر، در مورد اخت است، البتّه خواهر و مادر رضاعی مشکلی ندارند چون حکم آنها در متن قرآن آمده است:

«وَ أُمَّهَاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَ أَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ».

گروه اوّل: دختر برادر و خواهر رضاعی

...* عن أبان بن عثمان، عمّن حدّثه

(مرسله است و چون در بین روایات، صحیحه هم وجود دارد مؤیّد است)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: عرضت علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ابنهٔ حمزهٔ فقال: اما علمت انّها ابنهٔ اخی من الرضاع

(دختر برادر رضاعی حلال نیست). «۱۱»

...* عن ابی عبیدهٔ قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: انّ علیّاً علیه السلام ذکر لرسول اللّه صلی الله علیه و آله ابنهٔ حمزهٔ فقال: اما علمت انّها ابنهٔ اخی من الرضاعهٔ و کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله و عمّه حمزهٔ قد رضعا من امرأهٔ. «۱۲»

...* عن عثمان بن عیسی

(سند مشکل دارد)

عن ابی الحسن علیه السلام قال: قلت له: انّ اخی تزوّج امرأهٔ فأولدها فانطلقت امرأهٔ اخی فأرضعت جاریهٔ من عرض الناس فیحلّ لی أن أ تزوّج تلک الجاریهٔ الّتی أرضعتها امرأهٔ اخی؟ فقال: لا، انّه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. «۱۳»

...* عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام فی ابنهٔ الاخ من الرضاع، لا آمر به أحداً و لا أنهی عنه، و أنا انهی عنه نفسی و ولدی، فقال: عرض علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ابنهٔ حمزهٔ فأبی

---

(۱) ح ۱، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۲، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۳، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۴، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۵، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۶، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۷) ح ۷، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۸) ح ۸، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۹) ح ۹، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۱۰) ح ۱۰، باب ۱ از ابواب رضاع.

(۱۱) ح ۲، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۱۲) ح ۶، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۱۳) ح ۷، باب ۸ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۵۹

رسول اللّه صلی الله علیه و آله و قال: هی ابنهٔ اخی من الرضاع. «۱»

...* عن معمّر بن یحیی بن سام قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عمّا یروی الناس عن امیر المؤمنین علیه السلام عن اشیاء من الفروج

لم یکن یأمر بها و لا ینهی عنها الّا نفسه و ولده قلنا: کیف یکون ذلک؟ قال:

احلّتها آیهٔ و حرّمتها آیهٔ اخری، فقلنا هل الّا أن تکون احدیهما نَسَخَتْ الاخری أم هما محکمتان

(هر دو قابل عمل است پس کراهت است)

ینبغی أن یعمل بهما؟ فقال: قد بیّن لهم اذ نهی نفسه و ولده

(حکم الهی حرمت است)

قلنا: ما منعه أن یبیّن ذلک للناس؟ قال: خشی أن لا یطاع و لو أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام ثبتت قدماه

(حکومت پابرجا نمی‌شد)

اقام کتاب اللّه کلّه و الحقّ کلّه. «۲»

این روایت مفسّر روایت قبل است و به ضمیمهٔ هم دلیل بر حرمت دختر برادر رضاعی است و با الغاء خصوصیّت می‌توان حرمت دختر خواهر رضاعی را هم استفاده کرد.

گروه دوّم: عمّه و خالهٔ رضاعی

...* عن مسمع بن عبد الملک

(در سند ضعاف متعدّدی وجود دارد)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: ثمانیهٔ لا تحلّ مناکحتهم: أَمَتک امّها

(مادر کنیزت بر تو حرام است)

أمتک أو أختها أمتک

(جمع بین اختین جایز نیست)

و أمتک و هی عمّتک من الرضاع، أمتک و هی خالتک من الرضاع...

(اگر دایی کسی با یک امه شیر زنی را خورده باشند، آن امه، خالهٔ رضاعی اوست و اگر عموی او با یک امه شیر زنی را خورده باشند، خواهر رضاعی عمو، عمّهٔ او می‌شود) «۳»

...* عن مسعدهٔ بن زیاد قال: قال أبا عبد اللّه علیه السلام: یحرم من الإماء عشرٌ لا تجمع بین الام و الابنهٔ «الی أن قال:» و لا أمتک و هی عمّتک من الرضاعهٔ

(عموی رضاعی جایز نیست)

، و لا أَمَتُکَ و هی خالتک من الرضاعهٔ و لا امتک و هی اختک من الرضاعهٔ و لا أمتک و هی ابنهٔ اخیک من الرضاعهٔ الحدیث. «۴»

...* عن عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یصلح للمرأهٔ أن ینکحها عمّها و لا خالها من الرضاعهٔ. «۵»

(این حدیث را می‌توان در بنت الاخ و بنت الاخت هم قرار داد).

گروه سوّم: أخت رضاعی

...* عن صفوان بن یحیی، عن ابی الحسن علیه السلام فی حدیث قال:

قلت له: أرضعت امّی جاریهٔ بلبنی فقال: هی اختک من الرضاعهٔ، قلت: فتحلّ لاخ لی من امّی لم ترضعها امّی بلبنه یعنی لیس بهذا البطن و لکن ببطن آخر قال: و الفحل واحدٌ؟ قلت: نعم هو اخی لأبی و امّی، قال: اللّبن للفحل صار ابوک اباها و امّک امّها. «۶»

جمع‌بندی: روایات خاصّه عمدتاً در مورد دخترِ برادر، دخترِ خواهر، عمه، خاله و خواهر بود و تمام طوائف سبعهٔ نسبیّه در این

روایات نبود؛ ولی از این موارد خاصّه، عموم استفاده می‌شود و تمام طوائف سبعه داخل می‌شود، به خصوص که دو مورد آن هم در کتاب اللّه است. پس با این دو دسته روایات حرمت طوائف هفت‌گانه را در ناحیهٔ رضاع ثابت کردیم، مضافاً به اینکه این مسأله اجماعی است.

۴۸ ادامهٔ مسئلهٔ ۷ ... ۲۵/ ۱۰/ ۸۰

نکته‌ای در این مسأله وجود دارد که کمتر به آن متعرّض شده‌اند و کسانی هم که متعرّض شده‌اند با اشارهٔ کوتاهی از آن گذشته‌اند.

امام در آخر مسئلهٔ هفتم تحریر الوسیله وقتی خواستند «اخوّة» را بیان کنند فرمودند:

و کذا (یحرم) بنات المرضعهٔ علی المرتضع و المرتضعهٔ علی أبنائها اذا کانوا نسبیّین للاخوّة. (بدون اشتراط وحدت فحل).

در آن جایی که دو بچّهٔ رضاعی باشد، اخوّهٔ مشروط به اتّحاد فحل است و تصریح کردند اگر یکی از اینها و یا هر دو نسبی باشند، نیاز به اتّحاد فحل ندارد و اتّحاد مادر کافی است و اتّحاد فحل برای جایی است که هر دو رضاعی باشند و در این صورت فرقی نمی‌کند که مادر یکی باشد یا نه.

صاحب جواهر به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید:

لا خلاف فی انّه تحرّم اولاد هذه المرضعهٔ نسباً مثلًا علی المرتضع منها و ان لم یکن بلبن فحلهم لعموم یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب السالم عن المعارض و انّما یشترط اتّحاد الفحل بین المتراضعین. «۷»

در اینجا کلام صاحب جواهر صریح و روشن است؛ ولی در جای دیگری هم متعرّض این مطلب شده که به این قدرت و قوّت

(۱) ح ۱، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۸، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۴، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۹، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۵) ح ۵، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۳، باب ۸ از ابواب رضاع.

(۷) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۰۴.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۰

نیست و تعبیر «لا خلاف» ندارد، بلکه می‌فرماید: الظاهر ذلک. «۱»

و لکن چندین حدیث در باب ششم داریم که می‌فرماید اگر یکی از دو بچّه نسبی و دیگری رضاعی باشد، بازهم اتّحاد فحل لازم دارد که بعضی از این احادیث صحیحه هستند.

...* عن ابی بصیر، عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل تزوّج امرأهٔ فولدت منه جاریهٔ ثم ماتت المرأهٔ فتزوّج اخری فولدت منه ولداً ثمّ انّها

(زن دوّم)

ارضعت من لبنها غلاماً أ یحلّ لذلک الغلام الّذی ارضعته أن یتزوّج ابنهٔ المرأهٔ الّتی کانت تحت الرجل قبل المرأهٔ الاخیرهٔ؟ فقال: ما احبّ أن یتزوّج ابنهٔ فحل قد رضع من لبنه

(حرمت به خاطر اتّحاد فحل است پس در جای دیگر هم اگر مادر یکی باشد کافی نیست). «۲»

ممکن است در دلالت این حدیث گفته شود که تعبیر به «ما احب» دارد و مادرها هم دوتاست ولی به ضـمیمهٔ روایات دیگر می‌توان توجیه کرد.

...* عن سـماعهٔ قـال: سـألته عن رجل کان له امرأتان فولـدت کل واحـدهٔ منهما غلاماً فانطلقت احـدی امرأتیه فأرضـعت جاریـهٔ من عرض الناس

(تودهٔ مردم)

أ ینبغی لابنه أن یتزوّج بهذه الجاریهٔ؟

قال: لا لأنّها ارضعت بلبن الشیخ

(فحل). «۳»

پس اگر اتّحاد فحل نباشد، خواه پسرِ زن اوّلی باشد یا زن دوّمی کافی نیست.

...* عن احمد بن محمّد بن ابی نصر

(این حدیث دو سند دارد که یک سند آن معتبر است)

قـال: سألت أبا الحسن علیه السـلام عن امرأهٔ ارضـعت جاریـهٔ و لزوجها ابن من غیرها أ یحلّ للغلام ابن زوجها ان یتزوّج الجاریـهٔ الّتی أرضعت؟ فقال: اللبن للفحل. «۴»

درست است که مادرها دوتاست؛ ولی آیا تعبیر «اللبن للفحل» نشان دهندهٔ این نیست که اگر فحل واحد نباشد حرمت نیست؟

...* عن الحلبی قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السـلام: ام ولد رجل أرضـعت صبیّاً و له ابنهٔ من غیرها أ یحلّ لذلک الصبی هذه الابنهٔ؟ قال: ما احبّ ان أتزوّج ابنهٔ رجل قد رضعت من لبن ولده. «۵»

اطلاق این روایت هم مثل روایت ما قبل است، (چه ولد از این زن باشد و چه از زن دیگر) و تکیه روی اتّحاد فحل است.

...* عن مالک بن عطیـهٔ، عن ابی عبـد اللّه علیه السـلام فی الرجل یتزوّج المرأهٔ فتلـد منه ثم ترضع من لبنه جاریـهٔ یصلح لولـده من غیرها أن یتزوّج تلک الجاریهٔ الّتی أرضعتها؟ قال: لا هی بمنزلهٔ الاخت من الرضاعهٔ لانّ اللّبن لفحل واحد. «۶»

جمع‌بندی روایات:

از مجموع این روایات که بعضـی از آنها از نظر سـند ضـعیف و بعضـی از نظر دلالت قابل احتمال هسـتند؛ ولی بعضـی از نظر سند و دلالت خوب است، اسـتفاده می‌شود که وحـدت فحل منحصـر به رضاعیّین نیست، بلکه در نسبی و رضاعی هم اگر حرمتی بیاید، به خاطر وحدت فحل است، پس مفهوم آن این است که اگر مادر یکی و احدهما نسبی و دیگری رضاعی باشد در آنجا هم جای چانه زدن برای حلیّت هست، یعنی همـان گونه که در رضـاعیّین اگر اتّحاد فحل نبود، قائل به حرمت نبودیم، در اینجا هم اگر اتّحاد فحل نباشد کافی نیست، که این را مخصّص برای «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» قرار می‌دهیم.

اللّهم الّا ان یقال: چون اصحاب اعراض کرده‌اند و خلاف اجماع است، نمی‌توانیم فتوی دهیم.

نتیجه: سزاوار بود که اصحاب این مسأله را متعرّض می‌شدند و معارضها و اشکالات و اعراض اصحاب را می‌گفتند البتّه ما در عمل، احتیـاط خواهیم کرد و خواهیم گفت که اگر اتّحـاد فحـل نبود و یکی نسـبی و دیگری رضـاعی بود و از مـادر اتّحـاد داشـتند، بـاید احتیاط کنند و نه با هم ازدواج کنند و نه به هم نگاه مانند نظر به محارم داشته باشند.

[مسألهٔ ۸: تکفی فی حصول العلاقهٔ الرّضاعیّهٔ المحرّمهٔ دخالهٔ الرضاع فیه فی الجملهٔ]

اشاره

۴۹ مسئلة ۸ (حصول العلاقة الرضاعية ...) ۲۶/ ۱۰/ ۸۰

تا اینجا مهمّات مسئلهٔ رضاع بیان شد. مسئلهٔ ۸ در واقع تطبیق قاعدهٔ «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» بر مصادیق است.

مسألة ۸: تکفی فی حصول العلاقة الرّضاعيّة المحرّمة دخالة الرضاع فيه فی الجملة (از پنج واسطه مثلًا یکی رضاعی باشد کافی است)

، فقد تحصل من دون دخالة غيره فيها (فقط واسطه رضاع است)

كعلاقة ابوّة و الامومة و الابنيّة و البنتيّة الحاصلة بين الفحل و المرضعة و بين المرتضع و كذا الحاصلة بينه (مرتضع)

و بين اصولهما الرضاعيين، كما اذا كان لهما أبٌ أو أم من الرضاعة

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۴.

(۲) ح ۵، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۶، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۴) ح ۷، باب ۶ از ابواب رضاع.

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۶۰

(۵) ح ۸، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۶) ح ۱۳، باب ۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۱

حيث انّهما جدٌّ و جدّة للمرتضع من جهة الرضاع محضاً، و قد تحصل به مع دخالة النسب فی حصولها كعلاقة الاخوة الحاصلة بين المرتضع و أولاد الفحل و المرضعة النسبيين، فانهم و إن كانوا منسوبين إليهما بالولادة إلا أن أخوّتهم للمرتضع حصلت بسبب الرضاع، فهم إخوة أو أخوات له من الرضاعة، توضيح ذلك: أن النسبة بين شخصين قد تحصل بعلاقة واحدة كالنسبة بين الولد و والده و والدته، و قد تحصل بعلاقتين كالنسبة بين الأخوين، فانها تحصل بعلاقة كل منهما مع الأب أو الأم أو كليهما، و كالنسبة بين الشخص وجده الأدنى، فانها تحصل بعلاقة بينه و بين أبيه مثلًا و علاقة بين أبيه و بين جده، و قد تحصل بعلاقات ثلاث كالنسبة بين الشخص و بين جده الثاني، و كالنسبة بينه و بين عمه الأدنى، فانه تحصل بعلاقة بينك و بين أبيك و بعلاقة كل من أبيك و أخيه مع أبيهما مثلًا، و هكذا تتصاعد و تتنازل النسب و تنشعب بقلّة العلاقات و كثرتها حتّى أنه قد تتوقف نسبة بين شخصين على عشر علائق أو أقل أو أكثر و إذا تبين ذلك فإن كانت تلك العلائق كلها حاصلة بالولادة كانت العلاقة نسبية، و إن حصلت كلها أو بعضها و لو واحدة من العشر بالرضاع كانت العلاقة رضاعية.

عنوان مسأله:

امام (ره) می‌فرماید رابطهٔ بین دو نفر گاهی یک واسطه می‌خورد، مثل رابطهٔ ابوّت و بنوّت و امومت که این رابطه فقط یک علاقه دارد و آن هم این است که این بچّه از این پدر و مادر بدنیا آمده است. گاهی ترکیب دو علاقه با هم است که رابطهٔ نسبی را ایجاد

می‌کنـد مثل اخوّت زیـد و عمرو با هم، که از ترکیب دو رابطه حاصل می‌شود، به این معنی که زیـد از این پدر و مادر بدنیا آمده و عمرو هم از این پدر به دنیا آمده که از ترکیب این دو نسبت، رابطهٔ اخوّهٔ حاصل می‌شود. گاهی هم سه واسطه است که رابطهٔ نسبی را ایجاد می‌کند، مثلًا جدّ اعلای امام حسـین علیه السـلام (عبد اللّه) نسبت به امام حسـین علیه السـلام با سه رابطه (رابطهٔ امام حسـین علیه السـلام با حضرت زهراء (س) و رابطهٔ حضرت زهراء (س) با پیامبر صلی الله علیه و آله و رابطهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله با عبد اللّه علیه السلام)، این نسبت ایجاد می‌شود، گاهی تعداد رابطه از این هم بالاتر می‌رود.

حـال اگر تمـام این رابطه‌هـا رضـاعی، یـا بعضـی از آنهـا رضـاعی و بقیّه نسبی شـد، مثلًا پسـر رضاعی با پـدر رضاعی، در اینجا هم محرمیّت حاصل می‌شود.

دلیل:

بر اساس روایت

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

همان گونه که اگر وسائط نسبی باشند باعث حرمت می‌شوند رضاعی هم باشد باعث حرمت می‌شود.

آیهٔ اللّه سبزواری از راه دیگری وارد شده است و همین مطلب را با تعبیر دیگر بیان می‌کند و می‌فرماید:

قد تبیّن ممّا سبق انّ العلاقهٔ الرضاعیّهٔ المحضهٔ قد تحصل برضاع واحد کالحاصـلهٔ بین المرتضع و بین المرضـعهٔ و صاحب اللبن، و قد تحصل برضاعین (بکر بچّـهٔ رضاعی زیـد و هنـد هم بچـهٔ رضاعی زیـد است که دو رابطه، اخوّهٔ را ایجاد کرده است) کالحاصـلهٔ بین المرتضع و بین ابوی الفحل و المرضعهٔ الرضاعیین و قد تحصل برضعات متعدّدهٔ «... ۱»

این همان مطلب امام رحمه الله است که امام در نسب حساب کرده؛ ولی ایشان در رضاع این رابطه‌ها را حساب می‌کنند.

[مسألهٔ ۹: لمّا کانت المصاهرهٔ علاقهٔ بین احد الزوجین و بعض اقرباء الآخر تتوقف علی أمرین]

اشاره

۵۰ مسئلهٔ ۹ و ۱۰ (فی العلاقهٔ الرضاعیهٔ ...) ۲۹/ ۱۰/ ۸۰

مسألهٔ ۹: لمّـا کـانت المصـاهرهٔ- الّتی هی احـد اسـباب تحریم النکـاح کمـا یأتی- علاقـهٔ بین احـد الزوجین و بعض اقرباء الآخر فهی (مصاهرهٔ)

تتوقّف علی أمرین: مزوجـهٔ و قرابـهٔ، و الرضاع انّما یقوم مقام الثانی دون الاوّل فمرضـعهٔ ولـدک لا تکون بمنزلـهٔ زوجتک حتّی تحرم امّهـا علیـک، لکن الأم و البنت الرضـاعیتین لزوجتـک تکونـان کالأم و البنت النسبیّین لهـا، فتحرمان علیک، و کـذلک حلیلهٔ الابن الرضـاعی کحلیلـهٔ الابـن النسبی، و حلیلـهٔ الأب الرضـاعی کحلیلـهٔ الأب النسبی، تحرم الاولی علی أبیه الرضـاعی، و الثانیـهٔ علی ابنه الرضاعی.

عنوان مسأله:

آیا محرّمات بالمصاهرهٔ از طریق رضاع قابل گسترش است؟

افرادی از طریق نسب حرام (طوائف هفت‌گانه) و افرادی هم بالمصاهرهٔ حرام هستند، که چهار عنوان معروف است: ام الزوجهٔ، بنت الزوجهٔ (با شرط دخول به ام)، حلیلهٔ أب و حلیلهٔ ابن، آیا از طریق رضاع هم ممکن است حرام شوند یا رضاع در این بحث وارد نیست؟ از جهتی رضاع کارآیی دارد و از جهتی ندارد.

توضیح ذلک: همیشه محرّمات بالمصاهرهٔ از ترکیب دو علاقه پیدا می‌شود، یک علاقهٔ نسبی و یک علاقهٔ سببی (زوجیّت) که با ضمیمهٔ این دو علاقه حرام بالمصاهرهٔ درست می‌شود. مثلًا امّ

(۱) مهذّب الاحکام، ج ۲۵، ص ۳۴.

الزوجهٔ از ترکیب دو علاقه، یکی مادرِ همسر (مادر نسبی) و دیگری زوجیّتی که بین مرد با همسرش برقرار است، حرام می‌شود، و یا زن پدر دو علاقه دارد، یکی زوجهٔ پدر (از ناحیهٔ زوجیّت) و دیگری پدر (نسب) است، پس تمام مصاهرات از ترکیب نسب با سبب حاصل می‌شود.

رضاع جانشین جزء اوّل (نسب) می‌شود؛ ولی جانشین جزء دوّم (سبب) نمی‌شود، مثلًا مادر رضاعیِ زوجه (زنی که زوجه را شیر داده است) حرام است، همان گونه که مادر نسبی او حرام بود، اگر زنِ پدر نسبی محرم است، زنِ پدرِ رضاعی هم محرم است، همچنین همسرِ پسر رضاعی محرم است، و خواهر نسبی زوجه حرام است پس خواهرِ رضاعیِ او هم حرام است.

بنابراین در تمام علاقه‌های محرمیّت که بالمصاهرهٔ پیدا می‌شود که ترکیبی از نسب و سبب است، رضاع جانشین نسب می‌شود؛ ولی جانشین زوجیّت نمی‌شود بعنوان مثال مرضعهٔ بچّهٔ شخصی که مادر رضاعیِ بچّهٔ او است، محرم او نیست، چون همیشه مادرِ بچّه، زوجه نیست؛ و مادر او هم ام الزّوجه نمی‌شود.

در مسأله دو مدّعا داریم:

۱- رضاع جانشین قسمت نسبی می‌شود.

۲- رضاع جانشین قسمت سببی نمی‌شود.

ادلّه:

اشاره

در این مسأله روایت خاصّی نداریم.

۱- اجماع:

دلیل ما بر طرفین مسأله اجماع است. صاحب جواهر می‌فرماید:

بالجملهٔ الرضاع یوجد العلقهٔ النسبیّهٔ و یتبعها التحریم بالنسب أو بالمصاهرهٔ، لا انّه یوجد المصاهرهٔ، ضرورهٔ عدم اقتضاء الدلیل، بل ظاهر الادلّهٔ خلافه، بل یمکن تحصیل الاجماع أو الضرورهٔ علی ذلک. «۱»

۲- روایات:

روایاتی که می گوید

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب أو القرابهٔ»

«۲»، «یحرم من الرضاع ما یحرم من الولادهٔ» «۳»

. آیا اینها در مقام احتراز نیست؟ اگر نسب خصوصیّتی نداشت و سبب هم با رضاع حرام می‌شد، نیازی نداشت که امام بفرمایند

«ما یحرم من النسب»

پس معلوم می‌شود که نسب است که با رضاع گسترش پیدا می کند نه سبب، یعنی زوجیّت از طریق رضاع نمی‌آید.

۳- اصل:

اگر شک کنیم، اصل (اصالهٔ الاباحه) اقتضای عدم حرمت می کند.

قلنا: این مسأله نسبت به جزء اوّل (نسبی) خوب است که رضاع در آنجا هم جاری است امّا اینکه می گویید زوجیّت با رضاع حاصل نمی‌شود، به نظر ما اگر مسأله را بشکافیم، این بحث معنا ندارد، چون اصلًا ممکن نیست زوجیّت از طرف رضاع حاصل شود.

توضیح ذلک: رضاع رابطه‌ای است شبیه رابطهٔ نطفه (نطفهٔ مادر و پدر ترکیب می‌شود) که نسبی است، نهایت کاری که رضاع می کند این است که لبن جانشین ولادت می‌شود و معنی ندارد که لبن، جانشین زوجیّت شود.

به عبارت دیگر اصلًا طبیعت زوجیّت تناسبی با رضاع ندارد و مثل سالبه به انتفاء موضوع است به خلاف نسب که طبیعتش تناسب با زوجیّت دارد و آن مثال هم که زده شده (مادر رضاعی بچّه کسی زوجهٔ او نیست) درست نیست، چون مادر بچّه به دلالت التزامی باید زوجه باشد.

نتیجه: جزء اوّل مسأله خوب است؛ ولی جزء دوم معنا و مفهومی ندارد و تناسبی بین زوجیّت و رضاع نیست، و منتفی به انتفاء موضوع است.

[مسألهٔ ۱۰: قد تبیّن ممّا سبق أن العلاقهٔ الرضاعیهٔ المحضهٔ قد تحصل برضاع واحد]

اشاره

مسألهٔ ۱۰: قد تبیّن ممّا سبق أن العلاقهٔ الرضاعیهٔ المحضهٔ قد تحصل برضاع واحد کالحاصلهٔ بین المرتضع و بین المرضعهٔ و صاحب اللبن، و قد تحصل برضاعین کالحاصلهٔ بین المرتضع و بین أبوی الفحل و المرضعهٔ الرضاعیین، و قد تحصل برضاعات متعددهٔ، فاذا کان لصاحب اللبن مثلًا أب من جههٔ الرضاع و کان لذلک الاب الرضاعی أیضاً أب من الرضاع و کان للأخیر أیضاً أب من الرضاع و هکذا إلی عشرهٔ آباء مثلًا کان الجمیع أجداداً رضاعیین للمرتضع الأخیر، و جمیع المرضعات جدات له، فان کانت أنثی حرمت علی جمیع الأجداد، و إن کان ذکراً حرمت علیه جمیع الجدات، بل لو کانت للجد الرضاعی الأعلی أخت رضاعیهٔ حرمت علی المرتضع الأخیر، لکونها عمته العلیا من الرضاع، و لو کانت للمرضعهٔ الأبعد الّتی هی الجدهٔ العلیا للمرتضع أخت حرمت علیه

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۲.

(۲) باب ۱ از ابواب رضاع.

(۳) سنن کبری، ج ۷، ص ۴۵۱ و ۴۵۲.

کتاب النکاح (مکارم)، ج‌۳، ص: ۶۳
لکونها خالته العلیا من الرضاع.

عنوان مسأله:

این مسأله در واقع همان مسألهٔ هشتم است و با عبارتی دیگر تکرار شده است و حاصل آن، این است که رضاعی که باعث حرمت می‌شود، گاهی سبب یک رضاع است و گاهی به سبب دو رضاع یا بیشتر، مثلًا بچّهٔ رضاعی، پدر رضاعی دارد و پدر رضاعی هم پدر رضاعی دارد...
همهٔ اینها بر هم محرم هستند.

دلیل:

حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب».

[مسألهٔ ۱۱: (سریان الرضاع فی العمومهٔ)]

اشاره

۵۱ مسئلهٔ ۱۱ (سریان الرضاع فی العمومهٔ) و ۱۲ ... ۳۰/ ۱۰/ ۸۰
مسألهٔ ۱۱: قد عرفت فیما سبق (مسئلهٔ اتّحاد فحل)
انه یشترط فی حصول الأخوّهٔ الرّضاعیّهٔ بین المرتضعین اتّحاد الفحل، و یتفرّع علی ذلک مراعاهٔ هذا الشرط فی العمومهٔ و الخؤولهٔ الحاصلتین بالرضاع ایضاً، لأنّ العمّ و العمّهٔ أخ و أخت للاب، (حال که برادر و خواهر رضاعیِ پدر شدند، محرم هستند)
و الخال و الخالهٔ أخ و اخت للأمّ، فلو تراضع ابوک أو أمّک مع صبیّهٔ من امرأهٔ فان اتّحد الفحل کانت الصّبیهٔ عمّتک (دختری که با پدر تو شیر یک فحل را خورده‌اند این دو با هم خواهر و برادر رضاعی شده‌اند، پس عمهٔ رضاعی شما می‌شود)
أو خالتک من الرضاعهٔ (اگر مادرت با زنی هم شیر شد، مادرت با آن زن، خواهر رضاعی هستند و آن زن خالهٔ رضاعی توست)
بخلاف ما اذا لم یتّحد فحیث لم تحصل الاخوّهٔ الرضاعیّهٔ بین ابیک أو امّک مع الصّبیّهٔ لم تکن هی عمّتک أو خالتک فلم تحرم علیک.

عنوان مسأله:

این مسأله فرعی از فروع مسئلهٔ اتّحاد فحل است. وقتی می‌گوییم دو بچّه که از یک زن شیر خورده‌اند در صورتی که شوهر یکی باشد محرم یکدیگرند، فروعی بر آن مترتّب می‌شود.
پس یکی از آثار اتّحاد فحل این است که دو بچّهٔ رضاعی با اتّحاد فحل خواهر و برادر می‌شوند که این به طبقات بعد هم سرایت

می کند یعنی اگر اینها بچّه‌دار شدند بچّه‌ها عمو، عمّه، دایی و خالهٔ رضاعی دارند.

دلیل: روایات عامّه

دلیل ما در این مسأله، روایات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» است بر اساس این روایات، وقتی خالهٔ نسبی حرام است خالهٔ رضاعی هم حرام است، وقتی عمهٔ نسبی حرام است عمهٔ رضاعی هم حرام است.

[مسألهٔ ۱۲: نکاح أب المرتضع فی أولاد]

اشاره

مسألهٔ ۱۲: (فرع اوّل)

لا يجوز أن ينكح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن (اگر مادربزرگ نوه را شیر دهد، این نوه با بچّه‌های آن زن خواهر و برادر رضاعی می‌شوند و معنایش این می‌شود که مرد، دختر خودش را گرفته است)

ولادهٔ بل و رضاعاً (اولاد نسبی صاحب لبن و اولاد رضاعی صاحب لبن)

علی الاحوط، (که قاعدتاً به اولاد رضاعی می‌خورد).

(فرع دوّم)

و كذا فی اولاد المرضعهٔ نسباً لا رضاعاً، (اگر این زن شیردهنده اولادی غیر از اولاد صاحب لبن داشته باشد یعنی از شوهر دیگرش بچّه‌هایی دارد آیا أبو المرتضع می‌تواند با دختر این زن از شوهر دیگر ازدواج کند؟ اگر نسبی باشد نمی‌تواند و اگر رضاعی باشد می تواند، چون اتّحاد فحل نیست).

(فرع سوّم)

امّا اولاده (أبو المرتضع)

الّذين لم يرتضعوا من هذا اللّبن فيجوز نكاحهم فی اولاد صاحب اللبن و فی اولاد المرضعهٔ الّتی ارضعت اخاهم (بچّه‌های أبو المرتضع با اولاد صاحب لبن و با اولاد مرضعه چه نسبی و چه رضاعی که از شوهر دیگر است می‌توانند ازدواج کنند)

و ان كان الاحتياط لا ينبغی تركه.

عنوان مسأله:

این مسأله مهم و شدید الابتلاء و دارای سه فرع است و ابتلاء به آن در جایی است که مادر بچّه نمی‌تواند بچّه را شیر دهد و مادربزرگ نوه را شیر می‌دهد، بر اساس این مسأله این زن در خانهٔ شوهر بر شوهر حرام می‌شود. اگر راه حلّی برای این مسأله پیدا کنیم مشکل بزرگی از چنین خانواده‌هایی حل می‌شود.

[فرع اوّل: لا يجوز أن ينكح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن.]

اشاره

فرع اوّل:

لا یجوز أن ینکح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن.

اگر زنی بچّه‌ای را شیر داد، پدر این بچّه نمی‌تواند دختر صاحب لبن را بگیرد.

اقوال:

اشاره

در این مسأله ادّعای شهرت و اجماع شده است؛ امّا قطعاً اجماعی نیست؛ ولی آیا شهرت دارد یا نه؟ مرحوم شیخ می‌فرماید:

اذا حصل بین صبیّین الرضاع الّذی یحرّم مثله فانّه ینشر الحرمة الی إخوتهما و أخواتهما و إلی من هو فی طبقتهما و من فوقهما من آبائهما و قال جمیع الفقهاء خلاف ذلک. دلیلنا اجماع الفرقة و ایضا

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۴

قوله یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب «۱» (در حالی که در ابو المرتضع به این قاعده نمی‌توان تمسک کرد).

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

وفاقاً للشیخ فی غیر المبسوط (شیخ در همه جا قائل به حرمت شده و تنها در مبسوط مخالفت کرده است) و ابنی حمزة و ادریس بل نسبه بعضهم الی الشهرة بل ربّما ادّعی الاجماع علیه «۲» (شاید اشاره به ادّعای اجماع شیخ طوسی است).

مرحوم کاشف اللثام می‌فرماید:

و یحرم اولاد الفحل ولادة و رضاعاً و اولاد زوجة المرضعة ولادة لا رضاعاً علی ابی المرتضع علی رأی موافق لرأی الشیخ فی کتبه و ابنی حمزة و ادریس و المحقّق و خالف القاضی (قاضی ابن برّاج) فی المهذّب فی اولادها و لم یتعرّض لأولاده. «۳»

۵۲ مسئلة ۱۲ (نکاح ابی المرتضع فی اولاد ...) ... ۱/ ۱۱/ ۸۰

مرحوم صاحب ریاض بعد از نقل قول شیخ در مبسوط و قول قاضی می‌فرماید:

و هو (حلیّت) قویّ لو لا هذه الاخبار الصّحیحة المعتضدة بشهرة عظیمة و مراعات الاحتیاط المطلوبة فی الشریعة ... و کیف کان الاحتیاط لا یترک فی المسألة. «۴»

مرحوم شیخ در مبسوط می‌فرماید:

و روی اصحابنا (اشاره به روایت‌های سه گانه) انّ جمیع اولاد هذه المرضعة و جمیع اولاد الفحل یحرمون علی هذا المرتضع، و علی أبیه و جمیع إخوته و أخواته، و انّهم صاروا بمنزلة الاخوة و الاخوات و خالف جمیعهم فی ذلک. «۵»

با این روایات همه مخالفت کرده‌اند و معنایش این است که ایشان هم مخالف هستند، حال این اقوالی که می گویند این روایات مشهور است، با کلام شیخ چگونه قابل جمع است؟

مرحوم فاضل آبی (ابن ابی طالب آبی) می‌فرماید:

و الاشبه فیها، أنّ اولاد صاحب اللبن ولادة و رضاعاً لا یحرمون علی أب المرتضع لقولهم علیهم السلام «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و هنا لا یحرم من النسب، فلا یحرم من الرضاع. لکن ذهب الشیخ فی النهایة و الخلاف و أتباعه الی تحریم ذلک، تمسّکا بما رواه علی بن مهزیار ...، و بما ذکره الشیخ فی التّهذیب، عن ایّوب بن نوح ...، و ما اعرف فی هذه المسألة مخالفاً (ذیل کلام به چه معناست آیا مخالفت با حلیّت مراد است؟) فهی مشهورة بین الاصحاب و علیها العمل. «۶»

اگر بگوییم مراد ایشان مخالفت با حلیّت است، با صدر کلام ایشان سازگاری دارد، چون در صدر کلام فرمود «لا یحرمون علی أبی المرتضع» ولی در ذیل کلام، ایشان شیخ طوسی را به عنوان مخالف نقل کرده‌اند.

اللهم الاـ أن یقـال که غیر از شـیخ طوسـی و اتبـاعش مخالف دیگری نیست، و اگر گفته شود که محقق در شـرایع (اسـتاد ایشان) هم فتوای به حرمت می‌دهد، می‌توان چنین توجیه کرد که منظور ایشان این است که‌ما اعرف مخالفاً فی القدماغیر از شـیخ طوسی. به هر حال این اقوال نشانگر این است که مسأله اختلافی است.

مرحوم محقّق ثانی می‌فرماید:

و اختـاره الشـیخ فی المبسوط عـدم التحریم لأنّ أخت الاـبن من النسب انّما حرمت لکونها بنت الزوجه المـدخول بها، بنت فتحریمها (خواهر و پسر) بسبب الدخول بامّها و هذا المعنی منتفی هنا و النبی صلی الله علیه و آله قال: إنّما یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و لم یقل یحرم من الرضاع ما یحرم من المصاهرهٔ. «۷»

جمع‌بندی اقوال:

در مسأله، چهار قول داشتیم:

قول اوّل: حرام است که به مشهور نسبت داده شده است.

قول دوّم: حلال است که از مرحوم شیخ طوسی و بعضی دیگر نقل شده است.

قول سوّم: فقط با اولاد مرضعه می‌تواند ازدواج کند، امّا در مورد اولاد صاحب لبن، سکوت کرده بود.

قول چهارم: احتیاط، که آن را از صاحب ریاض نقل کردیم.

ادلّه:

۱- اصل:

اصل اوّلی در اینجا برائت و اباحه است.

۲- قاعده:

مقتضای قاعدهٔ «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» این است که در اینجا قائل به حلیّت شویم، چون معتقدیم که از این

---

(۱) خلاف، ج ۴، ص ۳۰۲، مسئلهٔ ۷۳.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۴.

(۳) کشف اللّثام، ج ۷، ص ۱۴۶.

(۴) مبسوط، ج ۱۱، ص ۱۶۰.

(۵) مبسوط، ج ۵، ص ۲۹۲.

(۶) کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۲۷.

(۷) جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۲۹.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۵

قاعده و روایات مربوط به آن حصر اسـتفاده می‌شود یعنی محرّمات رضاعی هم مثل محرّمات نسبی و در مقام احتراز و بیان است. و اگر «یحرم من الرضـاع مـا یحرم من المصـاهرهٔ» بود بایـد گفته می‌شـد، پس فقـط محرّمـات رضاعیماننـد محرّمات نسبی هسـتند نه محرّمات از مصاهرهٔ.

آنچه تناسب برای حرمت دارد این است که رضاع جانشین نسب (نطفه) باشد، چون رضاع شباهتی با نسب دارد و آن این است که انبات لحم از آثار انعقاد نطفه و لبن است، پس لبن شباهت به نطفه دارد؛ ولی مصاهرهٔ، تناسب و ارتباطی با نسب ندارد، پس هم قاعده در مقام احتراز است و هم تناسب حکم و موضوع بین لبن و نسب است نه بین لبن و مصاهرهٔ.

صاحب جواهر می‌فرماید:

(یحرم من الرضاع در مقام حصر نیست) و مع التّسلیم بل لعلّه الظاهر المنساق منها خصوصاً بعد ذکرها فی مقام التحدید و البیان. «۱»

ما نحن فیه از قبیل مصاهرهٔ است نه از قبیل نسب، چون اولاد صاحب لبن یا مرضعه به جهت این که برادر و خواهر مرتضع شده‌اند بر أبو المرتضع حرام می‌شود. خواهر پسر انسان (مرتضع) از ناحیهٔ نسب حرام نیست و اگر هم حرام شود از ناحیهٔ مصاهره خواهد بود به این بیان که این دختر به عنوان ربیبه حرام می‌شود چون آن دختر با این پسر خواهر و برادر مادری هستند بنابراین خواهر فرزند انسان در صورتی می‌تواند حرام باشد که ربیبه باشد و حرمت ربیبه هم از ناحیهٔ مصاهرهٔ و به سبب نکاح است، در حالی که قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» دارد نه «ما یحرم من المصاهرهٔ».

جمع‌بندی:

کبری: از «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» حصر استفاده می‌شود.

صغری: خواهرِ پسری که شیر خورده است دلیلی برای حرمت بر پدر ندارد جز از طریق ربیبه بودن، و آن خلاف حصری است که از کبری استفاده کردیم.

نتیجه: علی القاعده خواهرِ این پسر بر این پدر حرام نیست.

۵۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۲ ... ۲/ ۱۱/ ۸۰

آیا خواهر بچهٔ انسان حرام است؟

گاهی ممکن است خواهر بچّهٔ انسان، بچهٔ انسان باشد و ممکن است که خواهر مادری باشد و بچّهٔ او نباشد در صورت اوّل حرام است ولی در احتمال دوّم (ربیبه) حرمت ربیبه فرع دخول به مادر است، در حالی که أبو المرتضع به مادر آن دختر دخولی نکرده است چون مادرِ دختر، زوجهٔ صاحب لبن است، نه زن أبو المرتضع، پس:

اوّلًا: مدخولهٔ أبو المرتضع نیست. حال که خواهر نسبی پسر انسانقد یکون حراماً قد لا یکون حراماًدیگر نمی‌توان گفت «یحرم من الرضاع، ما یحرم من النسب»

پس نمی‌توانیم بگوییم این دختر بر أبو المرتضع حرام است، زیرا دخول که نبود ربیبه هم نیست بر فرض که ربیبه هم باشد از ناحیهٔ نسب نیست، بلکه از ناحیهٔ مصاهره است.

ثانیاً: سلّمنا که خواهر فرزند انسان، بچّهٔ انسان باشد آنچه مطابق مذهب مشهور حرام است، عناوین سبعهٔ نسبیه است نه لوازم عقلی آن، و این دختر، «بنت» نیست بلکه خواهرِ پسر است که به دلالت التزامی به عنوان بنت است، در حالی که در مسئلهٔ چهار تنبیهات گفته می‌شود که عناوین هفت گانه باید ثابت شود نه لوازم عقلی آن، پس به حسب قواعد وجهی برای حرمت نیست.

ان قلت: دربارهٔ «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» گفته‌اید که خواهر پسر انسان بر او حرام نمی‌شود مگر به عنوان ربیبه، ولی این در صورتی است که این خواهر با این پسر ارتباطشان فقط از ناحیهٔ مادر و مادر مدخول بها باشد و لکن مرتضع با این دختر از یک پدر و مادر هم شیر هستند و داخل در خواهر و برادر ابوینی است و ربیبه نبوده بلکه بچّهٔ انسان و حرام است.

قلنا: این در صورتی است که بخواهیم مرتضع را با صاحب اللبن بسنجیم که در مقایسهٔ با او این مرتضع پسر اوست و بچّهٔ ابوینی است درست مثل دخترش منتهی از ناحیهٔ رضاع. ولی ما در مقام مقایسه با أبو المرتضع می‌سنجیم و نسبت به او ابوینی نیست.

پس اگر بخواهیم راهی پیدا کنیم از راه ربیبه است که آن هم شرائطی دارد.

۳- روایات خاصّه:

حال که قواعـد دلالت بر حرمت نـدارد بایـد نصوص محکمی پیـدا کنیم که بتواند این مسـئلهٔ خلاف قاعده را ثابت کند، سه روایت داریم.

...* عن علی بن مهزیار

(رجال سند خوب است و سند آن صحیحه است)

قال سأل عیسی بن جعفر بن عیسی أبا جعفر

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۶.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۶

الثانی علیه السلام

(«عیسی بن جعفر» مجهول الحال و همین یک روایت را در کتب روایی دارد. آیا او در مجلس حاضر بوده یا مکاتبه است؟ علی بن مهزیار در اهواز و امام جواد علیه السـلام در بغـداد بودنـد، و با آن محـدودیّت‌ها بعید است که ایشان در حضور امام بوده و چنین سؤالی مطرح شده و جواب را با گوش خودش شـنیده باشد، پس به احتمال قوی سؤال بالکتابهٔ بوده است، و علی بن مهزیار یا به عیسی اعتماد کرده و یا خط امام را می‌شناخته است، پس اگر چه علی بن مهزیار ثقه است ولی لااقل احتمال مکاتبه وجود دارد)

إنّ امرأهٔ ارضعت لی صبیّاً فهل یحلّ لی ان أ تزوّج ابنهٔ زوجها

(دختر صاحب لبن)؟

فقال لی: ما اجود ما سألت من هاهنا یعطی أن یقول الناس حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل،

(این تعبیر معنایش این است که این مسأله مشـهور بوده است و حال آنکه چیزی که مشـهور است باید چند حدیث داشته باشد؛ ولی در این زمینه همین یک روایت موجود است)

هذا هو لبن الفحل لا غیره فقلت له:

الجاریهٔ لیست ابنهٔ المرأهٔ التی ارضعت لی هی ابنهٔ غیرها

(دخترِ زن دوّمِ صاحب لبن است)

فقال: لو کنّ عشراً متفرقات ما حل لک شیء منهنّ و کنّ فی موضع بناتک. «۱»

۵۴ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۲ ... ۳/ ۱۱/ ۸۰

از نظر سـند: راوی آخر این حـدیث کیست؟ آیـا «علی بن مهزیـار» است یا «عیسـی بن جعفر بن عیسـی»؟ همه گفته‌انـد که «علی بن مهزیـار» است که موثّق است؛ ولی مـا معتقـدیم که راوی آخر «عیسـی بن جعفر» است چون اگر آخرین راوی «علی بن مهزیار» بود، مفهومش این بود که من نشسته بودم که عیسی چنین گفت و امام چنین جواب داد

«فقال له و قال الامام»

و حال آنکه می گوید

«فقال لی، فقلت له»

معلوم می‌شود که «علی بن مهزیار» آنجا نبوده است و سائل «عیسـی بن جعفر» است و در غیر این صورت ضمیرها غلط بود و عبارت غلط می‌شد. حال که آخرین راوی عیسی بن جعفر است او را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

او در کتب رجالیه شخص مجهولی است و فقط همین یک روایت را دارد، و معلوم می‌شود که شخصیّتی معروف نبوده است، پس این روایت را ضعیف می‌دانیم.

ان قلت: ضعف سند را با عمل اصحاب جبران می کنیم.

قلنا: اوّلاًشهرت محل بحث است، بعضی شهرت را در حلیّت و بعضی در حرمت می‌دانند.

ثانیاًعمل اصحاب به خاطر این بوده که خیال می کردند راویِ آخر این حدیث «علی بن مهزیار» است و لذا گفته‌اند صحیحه است؛ ولی ما با دقّت در متن حدیث دریافتیم که راوی آخر «عیسی بن جعفر» است، پس در اینجا عمل اصحاب جبران ضعف نمی کند. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که علی بن مهزیار به عیسی اعتماد داشته، در حالی که اگر این را بگوییم دیگر روایتی ضعیف باقی نمی‌ماند چون در مورد همهٔ اصحاب «لا یروون الّا عن ثقهٔ» نداریم، و علی بن مهزیار هم از اصحاب اجماع نیست. حتّی ما اصحاب اجماع را هم قبول نکردیم که «لا یروون الّا عن ثقهٔ»

از نظر دلالت: آخر حدیث می‌فرماید

«و کنّ فی موضع بناتک»

یعنی بچّه‌های صاحب لبن به منزلهٔ دختر أبو المرتضع هستند، چرا؟ چون خواهر رضاعی پسرش می‌باشد.

قلنا اوّلًا: خواهر رضاعی که دختر انسان نمی‌شود، چون خواهر مادری است و از طرف پدر یکی نیست. خواهر نسبی مادری فرزند کسی به او محرم نیست تا چه رسد به خواهر رضاعی مادری فرزند، مگر اینکه ربیبه‌ای باشد که مادرش مدخول بها است؛ ولی در اینجا چنین نیست چون مادرِ دختر، زوجهٔ صاحب لبن است نه أبو المرتضع، پس «بمنزلهٔ بناتک» در اینجا مفهومی ندارد.

ثانیاً: مشهور این گونه دلالتهای التزامی را قبول نکرده و می گویند باید عناوین سبعه صدق کند و اینکه به دلالت التزامی خواهرِ پسر انسان، دختر انسان است، این دلالت در ابواب رضاع پذیرفته نشده و اگر این دلالت‌های التزامی را بپذیرید، باید خیلی چیزها را حرام بدانید، حتّی تمام پسران صاحب لبن بر دختران أبو المرتضع حرام باشد، چون همهٔ اینها خواهر و برادر می‌شوند.

نتیجه: روایت از نظر سند و دلالت مشکل دارد.

اللهم الّا أن یقال: این روایت را حمل بر کراهت کنیم و بگوییم امام می‌فرماید این شبیه دختر توست و اگر با او ازدواج نکنی بهتر است همان گونه که ازدواج با قابلهٔ انسان مکروه است، چون حکم مادر را دارد، که در این صورت مشکلات دلالی آن حل می‌شود.

نتیجه: تا اینجا ادلّهٔ مشهور را خدشه‌دار کردیم.

۵۵ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۲ ... ۶/ ۱۱/ ۸۰

فرع دوّم: لا یجوز ان ینکح أبو المرتضع فی اولاد المرضعه نسباً لا رضاعاً

دو روایت در مورد اولاد مرضعه است.

---

(۱) ح ۱۰، باب ۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۷

...* عن ایّوب بن نوح

(رجال سند ثقه‌اند)

قال: کتب علی بن شعیب الی ابی الحسن علیه السلام امرأة أرضعت بعض ولدی هل یجوز لی أن أ تزوّج بعض ولدها؟ فکتب علیه السلام: لا یجوز ذلک لک لأنّ ولدها صارت بمنزلهٔ ولدک. «۱»

این روایت همان دو اشکال حدیث «علی بن مهزیار» را دارد.

اشکال اوّل: «علی بن شعیب» مکاتبه کرده که مجهول الحال است (شبیه عیسی بن جعفر) اینکه ایوب بن نوح می گوید «کتب» یعنی به آن اعتماد کرده است.

ان قلت: چون «علی بن شعیب» از نظر «ایوب بن نوح» شخص معتبری بوده و به او اعتماد کرده، اشکال سند برطرف می‌شود.

قلنا: این مقدار از اشعار کافی نیست، علاوه بر این روایت از کسی دلیل بر ثقه بودن آن شخص نیست. چون مبنا این نبوده که هر کسی که می‌خواهد از کسی روایتی نقل کند حتماً وثاقت او را تأیید کند، پس ما نمی‌توانیم این سند را صد در صد قابل قبول بدانیم.

اشکال دوّم: همان تعلیل مشکل‌ساز در حدیث «عیسی بن جعفر» در این حدیث هم آمده است

«لانّ ولدها صارت بمنزلهٔ ولدک»

این تعلیل دو اشکال دارد:

۱- از نظر محاسبهٔ نسب، خواهرِ پسر انسان حکم دختر انسان را ندارد، خصوصاً که اولاد مرضعه است و در واقع خواهر مادری است و خواهر مادری فرزند انسان در نسب حرام نیست تا چه رسد به رضاع و تنها می‌تواند ربیبه شود تا محرم گردد و مورد هم موردی است که دخول به ام وجود ندارد، چون مرضعه، زوجهٔ صاحب لبن است. پس از این جهت (ربیبه) هم بر او محرم نیست.

۲- در عناوین محرّمه باید عنوان صادق باشد نه دلالت التزامی.

بهترین راه برای رفع مشکل، حمل روایت بر کراهت است.

...* عن عبد اللّه بن جعفر، قال: کتبت الی ابی محمّد

(امام حسن عسکری علیه السلام):

امرأة ارضعت ولد الرجل هل یحلّ لذلک الرجل أن یتزوّج ابنهٔ هذه المرضعهٔ أم لا؟ فوقّع: لا تحلّ له. «۲»

این حدیث از دو جهت بر احادیث سابقه اولویّت دارد:

اوّلًا: از نظر سند مشکلی ندارد و بین عبد اللّه بن جعفر و امام کسی فاصله نشده است.

ثانیاً: از نظر دلالت هم آن تعبیر مشکل‌ساز را ندارد پس به حسب ظاهر این روایت سالم است ولی یک مشکل دارد و آن این است که در بین این روایت‌های سه گانه، روایت سوّمی و لو تعلیل ندارد ولی از نظر عبارت شبیه روایات قبل است و کأنّ همان تعلیل هم در اینجا وجود دارد، به عبارت دیگر وجهی برای حرمت نیست جز از باب

«انّ ولدها صارت بمنزلهٔ ولدک»

، پس اتّحاد لسان روایات از یک سو و عدم وجه معقول و مقبول برای حرمت جز از ناحیهٔ بنتیت از سوی دیگر، دلیل بر این است که تعلیل در این روایت هم جاری است، پس مانند سابق همان بحث می‌آید که خواهر بچهٔ انسان، دختر انسان نیست مگر ربیبه شود که آن هم مشکل است (اگر حرام باشد از ناحیهٔ ربیبه است و اگر ربیبه باشد حرمت در صورت دخول به ام است) پس این حدیث هم حمل بر کراهت شود بهتر است.

سلّمنا: دلالت ضعیفی داشته باشد آیا می‌توانیم قواعد محکم اوّلیّه را با چنین روایاتی که دوتای آن، هم از نظر سند و هم دلالت، مشکل داشت و اگر آخری هم دلالت داشته باشد، در حدّ اقلّ دلالت است، تخصیص بزنیم و بگوییم حتّی اگر بقاءً هم فرزند انسان از مادربزرگش شیر بخورد باعث حرمت همسرش می‌شود. مشهور هم که به این احادیث عمل کرده و فتوی داده‌اند به جهت عدم

توجّه به اشکالات احادیث بوده و اگر دلیل کافی داشتیم می‌پذیرفتیم ولی با این مقدار دلیل جرأت می‌خواهد که فتویٰ به حرمت دهیم.

بله اگر در ابتداء کار باشد فتوای به احتیاط می‌دهیم و می‌گوییم که با خواهر رضاعی فرزندت ازدواج نکن؛ ولی بقاءً یعنی در جایی که مادربزرگ نوه را شیر داده، فتوای به حرمت نمی‌دهیم.

احتیاط در اینجا استحبابی است ولی در محیط تودهٔ مردم فقط احتیاط می‌گوییم تا جرئتی بر این عمل پیدا نشود. ما در این مسأله دلیل داریم و شهرت فتوایی را حجّت نمی‌دانیم و با مشهور مخالفت کرده و ترسی از این مخالفت نداریم. ولی همان گونه که در فقه ترسو بودن درست نیست، نباید بی‌واهمه جلو رفت، بنابراین در مقابل مشهور احتیاط می‌کنیم.

نتیجه: اگر چه در رساله، مانند مشهور فتوا داده‌ایم ولی با دقّت در ادلّه، حکم به کراهت را اقوی می‌دانیم و از فتوایمان برمی‌گردیم و به حرمت فتوی نمی‌دهیم. (فالأقوی هو العمل بالقواعد هنا) که با این فتوی مشکل بزرگی از خانواده‌ها حل می‌شود.

۵۶ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۲ ... ۷/ ۱۱/ ۸۰

فرع سوّم: نكاح أخی المرتضع فی اولاد صاحب اللبن و اولاد المرضعة

اشاره

در اینجا ادّعای شهرت بر جواز کرده‌اند، امام (ره) در ذیل مسئلهٔ ۱۲ چنین می‌فرماید:

---

(۱) ح ۱، باب ۱۶ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۲، باب ۱۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۸

...و امّا اولاده (اولاد ابی المرتضع)

الذین لم یرتضعوا من هذا اللبن فیجوز نکاحهم (برادران مرتضع)

فی اولاد صاحب اللبن و فی اولاد المرضعة التی أرضعت أخاهم و ان کان الاحتیاط لا ینبغی ترکه.

این احتیاط مستحبی است یعنی مستحبّ است که برادران مرتضع با اولاد صاحب لبن و مرضعه ازدواج نکنند.

اقوال:

اشاره

مرحوم نراقی در مستند می‌فرماید:

انّه یجوز لاخوة المرتضع نسباً و أخواته نکاح اخواته و إخوته رضاعاً ای اولاد الفحل نسباً و رضاعاً (چون در رضاع اتّحاد فحل نیست) و اولاد المرضعة نسباً وفاقاً للحلّی (ابن ادریس) و القاضی و المحقّق و الفاضل (علّامه) فی اکثر کتبه و الصیمری و فخر المحقّقین و الشهیدین، بل الاکثر، کما صرّح به جماعة ... خلافاً للمحکی عن الخلاف و النهایة و المبسوط (تصور ما این است که اشتباه است) و ابن حمزة و قوّاه فی الکفایة (فاضل سبزواری)، فقالوا بالتحریم. «۱»

مرحوم شیخ در مبسوط می‌فرماید:

و روى اصحابنا أنّ جميع اولاد هذه المرضعة و جميع اولاد الفحل يحرمون على هذا المرتضع، و على أبيه و جميع إخوته (مرتضع) و أخواته، و انّهم صاروا بمنزلة الاخوة و الأخوات و خالف جميعهم فى ذلك. «۲»

ظاهراً «جميعهم» به اصحاب برمى‌گردد يعنى روايتى نقل شده و كسى به آن عمل نكرده است و نشان مى‌دهد كه تا زمان شيخ طوسى كسى قائل به حرمت نبوده است و اگر بوده به قدرى كم بوده كه شيخ طوسى به آن اعتنا نكرده است. پس اين كلام شيخ طوسى دلالت دارد كه هم نكاح ابو المرتضع و هم اخوة و أخواتِ مرتضع در اولاد صاحب لبن جايز است.

مرحوم صاحب جواهر مى‌فرمايد:

الوجه الجواز و ذهب جماعة الى التحريم. «۳»

جمع‌بندى اقوال:

از مجموع اين اقوال چنين استفاده مى‌شود كه شهرت فتوايى (حد اقل شهرت فتوايى بعد از شيخ) بر جواز ازدواج برادر مرتضع با دختران صاحب اللبن و مرضعة است و قائلين به حرمت در اقليّتند.

ادلّة قول به جواز:

۱- اصل:

«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»

اينجا را نمى‌گيرد، پس اصل اباحه و حليّت است.

۲- روايت:

موثّقة اسحاق بن عمّار است و چون اين روايت در باب رضاع نيست و در باب نسب نقل شده، مغفول عنه شده است.

* محمد بن يعقوب، عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن ابى عمير، عن غير واحد

(اين عبارت مشكلى ندارد چون ابن ابى عمير لا يرسل الّا عن ثقة)

عن اسحاق بن عمّار

(مشكل مذهب دارد نه مشكل وثاقت به همين جهت روايت را موثّقه دانسته‌اند)

عن ابى عبد اللّه عليه السلام فى رجل تزوّج اخت اخيه من الرضاعة، قال: ما احبّ ان أ تزوّج اخت اخى من الرضاعة. «۴»

مرحوم نجاشى و مرحوم شيخ در كتاب فهرست «اسحاق بن عمّار» را فطحىّ المذهب مى‌دانند؛ و بعضى معتقدند كه در اواخر عمر از مذهب فطحيّه برگشته است؛ ولى اين مشكل رواياتش را حل نمى‌كند چون در زمان نقل روايات، فطحى مذهب بوده است.

بعضى قائلند كه فطحى مذهب نبوده، چون وقتى موسى بن جعفر عليه السلام خبر از وفات خود داد، اسحاق بن عمّار گفت كه امام بايد از مرگ خودش مطّلع باشد، پس اين جمله از اسحاق بن عمّار دليل بر اين است كه موسى بن جعفر عليه السلام را امام مى‌دانسته است.

اين استدلال صحيح نيست چون فطحيّه به امامت موسى بن جعفر عليه السلام اعتراف دارند؛ منتهى «عبد اللّه افطح» را امام هفتم مى‌دانند (سيزده امامى هستند)، مثلًا بنى فضّال فطحى بودند؛ ولى از اصحاب امام رضا عليه السلام هم به شمار مى‌رفتند و از ايشان روايت نقل مى‌كردند. البتّه اين يك معمّاست كه اينها در عين اينكه از اصحاب امام عليه السلام هستند، چگونه از امام در مورد عبد اللّه افطح سؤال نكرده‌اند.

«من الرضاعة» به چه کسی برمی گردد، به «اخت» یا به «أخ»؟ اگر قیدِ «أخ» باشد «ما أحب» معنی کراهت ندارد و باید به معنی حرمت باشد. چون خواهرِ برادرِ رضاعیِ مرتضع قطعاً بر مرتضع حرام است. پس «من الرضاعة» قید برای اخ نیست.

صاحب جواهر به این نکته توجه کرده است و می‌فرماید چون قید را اگر به «أخ» بزنیم با کراهت نمی‌سازد، لذا قید را به «اخت» می‌زنیم. یعنی مرتضع یک برادر نسبی و یک خواهر رضاعی دارد.

آیا برادر نسبی مرتضع می‌تواند خواهر رضاعی مرتضع را بگیرد؟

---

(۱) مستند، ج ۱۶، ص ۲۸۹.

(۲) مبسوط، ج ۵، ص ۲۹۲.

(۳) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۶.

(۴) ح ۲ باب ۶ از ابواب نسب.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۶۹

این همان مسئلهٔ ما است. پس امام می‌فرماید «ما احب» که با کراهت سازگاری دارد و هر مکروهی هم جایز است.

قلنا: هر دو استدلال قابل خدشه است:

اشکال استدلال اوّل:

جاری شدن اصالهٔ الاباحه فرع بر این است که

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

جاری نشود ولی ممکن است بگویند که جاری است چونأخت الاـخ من الرضاع بمنزلهٔ أخت الأخ من النسب (دلیل مخالفین) و انسان خواهر نسبی برادر نسبی را نمی‌تواند بگیرد، پس خواهر نسبی برادر رضاعی‌اش را هم نمی‌تواند بگیرد، بنابراین دیگر جایی برای جاری شدن اصل نیست.

اشکال استدلال دوّم:

از نظر ظاهر قید باید به اخیر بخورد (أخ) و تعبیر «ما احبّ» هم به معنی حرمت است کما اینکه در موارد کثیره‌ای در قرآن تعبیر «ما أحب» در حرمت استفاده شده که در این صورت روایت از بحث ما خارج است و داخل در بحثی است که مرتضع نمی‌تواند خواهر رضاعی خود را تزویج کند، در حالی که بحث ما در اخو المرتضع است.

۵۷ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۲ ... ۸/ ۱۱/ ۸۰

ادلّهٔ قول به حرمت:

اشاره

قائلین به حرمت به سه دلیل استدلال کرده‌اند:

۱- تعلیلی که در حدیث ابن مهزیار (و کنّ فی موضع بناتک) «۱» و ایّوب بن نوح (لانّ ولدها صارت بمنزلهٔ ولدک) «۲» بود

و مفهوم این تعلیل این است که اینها به منزلهٔ اولاد تو هستند یعنی با بچّه‌های تو برادر و خواهرند و بر هم حرام هستند.

مرحوم صاحب جواهر از این استدلال جواب داده‌اند و می‌فرمایند که این دو حدیث می گوید «بمنزلهٔ بناتک» و «اخوهٔ» در آن نیست در حالی که «اخوهٔ» را شما اضافه می کنید. به عبارت مرحوم صاحب جواهر ما یک قیاس منصوص العلهٔ داریم که تصریح به علّت

می کند (لا تشرب الخمر لانّه مسکر) و یک قیاس مستنبط العلّة. قیاس شما در اینجا مستنبط العلّة است یعنی وقتی نسب درست شد لازمه‌اش این است که با برادر و خواهر مرتضع به منزلهٔ اخوة و اخوات می‌شوند و این در واقع ساختهٔ ذهن شماست و قیاس مستنبط العلّة حجّت نیست.

لکنّ الانصاف: اگر جسارت نباشد این یک نوع جمود است چون وقتی روایت می گوید دخترِ توست یعنی با پسرت خواهر و برادر است و عرف اینها را لازم و ملزوم هم می‌داند و به عبارت دیگر اگر مستنبط العلّة هم باشد، قطعی است و قیاس مستنبط العلّة وقتی حجّت نیست که استنباط علّت ظنّی باشد، و به عبارت ثالث این شبیه همان الغاء خصوصیّت عرفیّهٔ قطعیّه است که در ابواب فقه داریم، مثلًا وقتی می‌پرسد که رجلٌ شك بین الثلاث و الاربع، رجل در اینها خصوصیّتی ندارد و مرأة هم همین‌طور است.

پس از اینجا روشن می‌شود که حکم به حرمت در فرع اوّل و دوّم علاوه بر مشکلات قبلی، مشکل دیگری هم دارد که آن، جدا کردن فرع اوّل و دوّم از فرع سوّم است. اگر در فرع سوّم قائل به حرمت شویم ممکن نیست و اگر قائل به جواز شویم در فرع اوّل و دوّم هم باید قائل به جواز شویم چون جدا کردن اینها از هم جمود است.

۲- احادیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»:

چون اختِ اخِ نسبی حرام است (خواه خواهر پدری باشد یا خواهر مادری) پس خواهرِ رضاعیِ برادر هم بر انسان حرام است.

أجیب عنه: چه کسی گفته است که خواهرِ برادر، بر انسان حرام است، خواهر برادر ممکن است بر انسان حلال باشد، به عنوان مثال من برادری پدری دارم و آن برادر هم خواهر مادری دارد. آیا ازدواج با خواهرِ برادرم بر من حرام است؟ حرام نیست چون آن خواهر نسبت به من از پدر و مادر جداست. پس خواهرِ برادر در نسب همیشه حرام نیست، به همین جهت تمسّک به قاعدهٔ

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

درست نیست چون

«یحرم من النسب»

در آن مسلّم نیست، به عبارت دیگر کبری درست است ولی صغری ندارد.

۳- مسئلهٔ عموم المنزلة:

عناوین نسبیّه هرکجا صادق شد لوازم آن هم حجّت است، در ما نحن فیه «بناتکم» که پیاده شد، لازمهٔ عقلی‌اش این است که اخوة و اخوات هم باشد یا به عبارت دیگر هنگامی که مرتضع با خواهرش، خواهر و برادر شوند لازمهٔ عقلی آن این است که با برادرهای مرتضع هم خواهر و برادر شوند.

اجیب عنه: لوازم عقلی در اینجا حجّت نیست. چون داخل در

---

(۱) ح ۱۰، باب ۶ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱، باب ۱۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۷۰

امارات نیست. (مرحوم میر داماد کسی است که عموم منزله را مطرح کرده است. ایشان را متّهم کرده‌اند که چون فیلسوف بوده است تحت تأثیر فلسفه قاعدهٔ عموم منزله را آورده است) و ما عموم منزله را در جای خودش قائل نیستیم تا چه رسد به اینجا.

جمع‌بندی: برای حرمت سه دلیل آورده‌اند که دلیل دوّم و سوّم مخدوش است ولی دلیل اوّل قابل قبول است و تعلیل

«کنّ فی موضع بناتک»

برای اثبات حرمت کافی است. ولی این بر فرض این است که ما روایت علی بن مهزیار و ایّوب بن نوح و مسئلۀلا ینکح ابو المرتضع ...را بپذیریم، و حال آنکه ما نمی‌پذیریم، همان گونه که در فرع اول و دوم نپذیرفتیم و قائل به حرمت نشدیم.

در این فرع اشکال ما به مشهور است که وقتی در آن دو فرع قائل به حرمت شدند، در اینجا هم باید قائل به حرمت شوند.

[مسألة ۱۳: (أخوات کل من المرتضعین لاخوۀ الآخر)]

۵۸ م ۱۳ (أخوات کل من المرتضعین لاخوۀ الآخر ...) ۹/ ۱۱/ ۸۰

مسألة ۱۳: اذا أرضعت امرأۀ ابن شخص بلبن فحلها ثمّ أرضعت بنت شخص آخر من لبن ذلک الفحل فتلک البنت و إن حرمت علی ذلک الابن (چون هر دو شیرِ یک پدر و مادر را خورده‌اند)

لکن تحلّ أخوات کلّ منهما لاخوۀ الآخر.

عنوان مسأله:

اگر زنی پسر کسی را با دختر شخص دیگری، از شیر یک شوهر شیر دهد (حسن ابن زید و فاطمه بنت عمرو) حسن بر فاطمه حرام است ولی خواهران و برادران فاطمه بر برادران و خواهران حسن حلال هستند و می‌توانند با هم ازدواج کنند.

این مسأله نصّ خاصّی ندارد و همه هم متعرّض آن نشده‌اند؛ ولی کسانی که متعرّض شده‌اند آن را از واضحات می‌دانند.

مرحوم شهید ثانی می‌فرماید:

عدم التحریم هنا واضح، لأنّ إخوۀ احد المرتضعین بالنسبۀ الی إخوۀ الآخر لا رابطۀ بینهم بالمحرمیّۀ اصلًا، فانّهم لیسوا بمنزلۀ إخوۀ الإخوۀ الذین یحتمل فیهم التحریم، و انّما هم إخوۀ إخوۀ الإخوۀ. «۱»

به عنوان مثال زید پسری به نام حسن و عمرو دختری به نام فاطمه دارد. این دو بچّه، شیر شخص ثالثی را نوشیدند، در این صورت خواهر و برادر رضاعی هستند و با هم و با بقیّۀ فرزندان نمی‌توانند ازدواج کنند. برادران حسن چه نسبتی با خواهران فاطمه دارند؟ برادران حسن إخوۀ نسبی حسن و حسن أخ رضاعی فاطمه و فاطمه هم اخت نسبی خواهران خودش می‌باشد. پس برادران حسن با خواهران فاطمه «إخوۀُ إخوۀِ الاخوۀ» هستند. اخوۀ اوّل (حسن با خواهر و برادرانش) نسبی، اخوۀ دوّم (حسن و فاطمه) رضاعی، و اخوۀ سوّم (خواهران و برادران فاطمه) نسبی هستند. پس خواهر و برادران حسن بر خواهر و برادران فاطمه حرام نبوده و ازدواجشان جایز است چون از نظر نسب ارتباطی با هم ندارند و از نظر رضاع هم از یک شیر نخورده‌اند.

فقها این مسأله را از واضحات گرفته‌اند ولی اگر کسی قائل به عموم منزله باشد و بگوید که لازم نیست حتماً عناوین سبعه حاصل باشد بلکه لوازم آنها هم حجّت است (مثل لوازم امارات که در اصول آن را حجت می‌دانند) اگر چه یک واسطه یا بیشتر در بین باشد. پس طبق عموم منزله اخوۀ اخوۀ الاخ مساوی با اخوۀ است.

شاذی از بزرگان قائل به عموم منزله شده‌اند که طبق این مبنا خیلی‌ها بر هم حرام می‌شوند.

[مسألة ۱۴: (الرضاع یمنع من النکاح لاحقاً)]

اشاره

۵۹ مسئلۀ ۱۴ (الرضاع یمنع من النکاح لاحقاً ...) ۱۰/ ۱۱/ ۸۰

مسألة ۱۴: الرضاع المحرّم كما يمنع من النكاح لو كان سابقاً يبطله لو حصل لاحقا (اى لاحقاً على النكاح)

فلو كـانت له زوجـة صـغيرة فأرضـعتها بنته أو أمّه أو أخته أو بنت أخيه أو بنت أخته أو زوجـة أخيه بلبنه رضاعـاً كاملًا بطل نكاحها و حرمت عليه (حرام ابدى مى‌شود)

لصيرورتها بالرضـاع بنتـاً أو اختـاً أو بنت أخ أو بنت أخت له، فحرمت عليه لاحقـا كمـا كـانت تحرم عليه سابقـاً، و كـذا لو كـانت له زوجتان صـغيرة و كبيرة فأرضـعت الكبيرة الصـغيرة حرمت عليه الكبيرة، لانّها صارت امّ زوجته، و كذلك الصـغيرة إن كانت رضاعها من لبنه أو دخل بالكبيرة لكونها بنتا له فى الاوّل و بنت زوجته المدخول بها فى الثانى نعم ينفسخ عقدها و ان لم يكن الرضاع من لبنه و لم يدخل بالكبيرة و ان لم تحرم عليه.

عنوان مسأله:

روابط ناشى از رضاع همان گونه كه قبل از ازدواج باعث حرمت مى‌شود، بعد از ازدواج هم باعث انفساخ و حرمت مى‌شود.

يعنى قبلًا مانع است و اگر در ادامهٔ راه باشد، موجب فسخ مى‌شود.

مثلًا در مورد لا ينكح ابو المرتضع ... اگر مادربزرگ نوهٔ دخترى‌اش را شير داد، در حالى كه مادرش از شوهرش طلاق گرفته است،

---

(۱) مسالک، ج ۷، ص ۲۵۶.

كتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۷۱

نمى‌تواننـد مجـدداً بـا هم ازدواج كننـد و يا اگر در زوجيّت مرد است، بايـد از هم جـدا شونـد. (طبق قول كسانى كه قائل به حرمت هستند).

اين مسأله مركّب از دو فرع است:

اشاره

فرع اوّل: يكى در مورد نسبى‌ها است. مثلًا مردى زوجهٔ صـغيره‌اى دارد كه مادرش يا جده‌اش يا خواهرش و يا زن برادرش او را شـير مى‌دهد در اين صورت زوجيّت آنها به هم مى‌خورد و منفسخ مى‌شود، چون يا خواهر است يا دختر برادر يا دختر خواهر...

فرع دوّم: در مورد سببى‌ها است. مثلًا شخصـى يك زوجهٔ صـغيره و يک زوجهٔ كبيره دارد، و كبيره صـغيره را شير مى‌دهد، در اينجا عقد منفسخ مى‌شود.

امام اين دو فرع را در يک مسأله مى‌آورند. قسمت اوّل اين مسأله نصّ خاصّى ندارد؛ ولى قسمت دوّم، روايات متعدّدى دارد.

[فرع اوّل: در مورد نسبى‌ها است.]

اقوال:

از نظر اقوال مسأله اجماعى و مسلّم است.

مرحوم صاحب جواهر مى‌فرمايد:

لا اشکال و لا خلاف فی أنّ الرضاع المحرّم یمنع من النکاح سابقاً و یبطله لاحقاً للقطع بعدم الفرق بین الابتداء و الاستدامهٔ فی ذلک، کما تطابقت علیه النصوص و الفتاوی من الخاصّهٔ، بل و العامّهٔ «۱» (که همان اجماع مسلمین است).

مرحوم نراقی می‌فرماید:

بلا خلافٍ کما صرّح به بعضهم، و اتّفاقاً کما قاله بعض آخر، بل هو اجماعی حقیقهٔ. «۲»

مرحوم کاشف اللثام می‌فرماید:

و کما یمنع الرضاع النکاح سابقاً، کذا یبطله لاحقاً اتفاقاً. «۳»

مرحوم سبزواری می‌فرماید:

مضافاً الی إجماع المسلمین. «۴»

نتیجه: در این مسأله اختلافی وجود ندارد.

۶۰ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۴ ... ۱۳/ ۱۱/ ۸۰

ادلّه:

۱- اجماع:

چون دلائل دیگری غیر از اجماع در این مسأله وجود دارد، اجماعش معتبر نبوده و مدرکی است و نمی‌توان گفت که کشف از قول معصوم علیه السلام می‌کند.

۲- اطلاقات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»:

این قاعده، مطلق است و شامل سابق و لاحق می‌شود، و خواهر، خواهر است یعنی خواهر رضاعی حرام است چه سابق بر عقد و چه لاحق بر عقد و نمی‌تواند همسر باشد. پس عموم قاعده شامل ما نحن فیه می‌شود.

ان قلت: قاعده انصراف به سابق دارد.

قلنا: این انصراف ضعیف است چون بعد از آن که زوجه شیر این مادر (مادر زوج) را خورد، خواهرِ زوج می‌شود، پس نمی‌توان گفت چون لاحق است، اشکال ندارد. بر فرض هم که چنین بگویید چگونه با خودش خواهر رضاعی نباشد در حالی که خواهر رضاعی برادرانش هست؟ پس ادّعای انصراف بی‌اساس است.

۳- آیات و روایاتی که در موارد خاصّه وارد شده است:

مثلًا آیه «وَ أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِٔ» که در مورد خصوص امّهات یا أخوات ... است، این آیه عام و شامل سابق و لاحق می‌شود و هکذا روایات دیگری که عناوین محرّمهٔ رضاع را ذکر کرده است همه را شامل می‌شود و سابق و لاحق ندارند.

۴- روایات مربوط به فرع دوّم مسأله:

روایات متعدّدی که می‌گوید زوجهٔ کبیره، زوجهٔ صغیره را شیر داده، و می‌فرمایند حرام است، حال می‌توانیم از آن روایات برای ما نحن فیه استفاده کنیم، چون فرقی بین این که زوجهٔ کبیره و یا مادرِ زوج شیر دهد وجود ندارد و حتّی مادر چون نسبی است اولویّت دارد، یا با الغاء خصوصیّت از روایت مسئلهٔ آینده به ما نحن فیه منتقل می‌شویم.

۵- روايت على بن مهزيار:

...* انّ امرأة ارضعت لى صبياً فهل يحلّ لى أن أ تزوّج ابنة زوجها؟ فقال لى: ما أجود ما سألت من هاهنا يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل «... ۵»

آيا اين رضاع سابقاً است يا لاحقاً؟

قطعاً «لاحقاً» است كه دقيقاً در مسئلهٔ مادر وارد شده است.

چگونه اين بزرگواران با اين كه روايت را صحيحه مى‌دانند (ما

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۲۴.

(۲) مستند، ج ۱۶، ص ۲۹۴.

(۳) كشف اللّثام، ج ۷، ص ۱۴۸.

(۴) مهذّب الاحكام، ج ۲۵، ص ۳۸.

(۵) ح ۱۰، باب ۶ از ابواب رضاع.

كتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۷۲

صحيحه ندانستيم) به آن استدلال نكرده‌اند، در حالى كه در مسأله ظهور دارد.

قلنا: اين دليل از نظر مشهور مورد تأييد است ولى از نظر ما قانع‌كننده نبوده و به عنوان مؤيّد خوب است.

فرع دوّم: زوجهٔ كبيره، زوجهٔ صغيره را شير مى‌دهد آيا لاحقاً باطل مى‌شود؟

اين مسأله داراى سه صورت است:

صورت اوّل: زوجهٔ كبيره از شير همين شوهر زوجهٔ صغيره را شير دهد

كه گاهى زوجهٔ كبيره مدخول بها است و گاهى ممكن است مدخول بها نباشد (ممكن است از طريق جذب نطفه به رحم باشد بدون دخول، صاحب جواهر وطى به شبهه را مثال مى‌زند).

در اين صورت هر دو (كبيره و صغيره) عقدشان فسخ مى‌شود، چون صغيره دختر زوج مى‌شود پس نكاحِ او باطل است و امّا كبيره هم چون امّ الزّوجه شده، نكاحش باطل است.

صورت دوّم: رضاع از لبن غير باشد

يعنى زوجهٔ كبيره از شوهر قبلى بچّه داشته و داراى شير بوده و با اين زوج ازدواج كرده و با لبن زوج سابق، زوجهٔ صغيره را شير مى‌دهد و دخول به زوجهٔ كبيره هم شده است، در اينجا فتوى بر اين است كه هر دو نكاح باطل و هر دو حرام ابدى مى‌شوند، امّا دختر چون ربيبه است (مِنْ نِسَائِكُمُ اللّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) و زوجهٔ كبيره هم چون ام الزوجه است.

صورت سوّم: زوجهٔ كبيره از شوهر سابق شير دارد و با آن زوجهٔ صغيره را شير مى‌دهد

و دخول به زوجهٔ كبيره حاصل نشده، در اينجا كبيره حرام ابدى مى‌شود چون ام الزّوجه است؛ ولى صغيره حرام ابدى نمى‌شود چون

ربیبه با شرط دخول به ام حرام است؛ ولی دخول به ام حاصل نشده است. پس هر دو در آنِ واحد منفسخ می‌شود، چون جمع بین مادر و دختر جایز نیست؛ ولی می‌تواند صغیره را مجدّداً تزویج کند.

نتیجه: در هر سه صورت انفساخ حاصل است، در صورت اوّل و دوّم هر دو حرام ابدی می‌شوند؛ ولی در صورت سوّم فقط کبیره حرام ابدی می‌شود.

۶۱ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۴ ... ۱۴/ ۱۱/ ۸۰

بحث در فرع دوّم از مسئلهٔ ۱۴ از مسائل رضاع بود، یعنی زوجهٔ کبیره، زوجهٔ صغیره را شیر بدهد، که سه صورت داشت.

ادلّه:

۱- اجماع:

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

بلا خلاف اجده فی شیء من ذلک بل الظاهر الاتفاق علیه. «۱»

اگر این مسأله ادلّهٔ دیگری داشته باشد چنین اجماعی کاشف از قول معصوم نیست و مدرکی است.

۲- اطلاق «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»:

زوجهٔ صغیره گاهی بنت و گاهی ربیبه است و کبیره هم ام الزّوجه می‌شود که همهٔ اینها در نسب حرام است، پس در رضاع هم حرام می‌شود (ام الزّوجهٔ نسبی حرام است پس ام الزوجهٔ رضاعی هم حرام است) و ادّعای انصراف به سابق و عدم شمول لاحق که در فرع اوّل گفته شد در اینجا هم می‌آید؛ ولی ادّعای انصراف ضعیف است.

۳- روایات خاصّه:

در بین ادلّه عمده، این دلیل است.

* محمّد بن علی بن الحسین

(صدوق)

باسناده عن العلا، عن محمّد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام

(سند حدیث کامل و صحیحه است)

قال: لو أنّ رجلًا تزوّج جاریهٔ رضیعهٔ فأرضعتها امرأته فسد النکاح. «۲»

این روایت دو سند دیگر هم دارد، پس در واقع سه روایت است.

* محمّد بن الحسن

(شیخ طوسی)

باسناده عن احمد بن محمّد بن عیسی، عن الحسن بن علی بن فضّال، عن ابن ابی عمیر، عن عبد الحمید بن عوّاض

(مجهول الحال است، لذا سند شیخ طوسی صحیح نیست و مؤیّد است)

عن عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول و ذکر نحوه

(همان روایتی که محمّد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل کرده ابن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، پس دو روایت است).

* محمّد بن يعقوب، عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد، عن الحلبى، عن ابى عبد اللّه عليه السلام مثله.

اين روايت دو مشكل دارد:

اين روايت چه مقدار دلالت دارد، آيا «فسد النكاح» شامل هر دو است يا فقط دوّمى را شامل مى‌شود؟

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۲۹.

(۲) ح ۱، باب ۱۰ از ابواب رضاع.

كتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۷۳

در صدر روايت مى‌فرمايد «تزوّج» بعد مى‌فرمايد «فسد النكاح»، اگر بگوييم منظور از فسد النكاح همان صدر روايت است، در اين صورت در مورد صغيره است و كبيره را شامل نمى‌شود و اگر بگوييم كارى با صدر روايت ندارد بلكه اطلاق دارد، در اين صورت هر دو (صغيره و كبيره) را شامل مى‌شود، پس جاى تأمّل دارد.

ولى به نظر مى‌رسد كه اشاره به صدر روايت است و «امرأة» مورد سؤال نيست و كأنّ صحبت در مورد صغيره است.

و امّا از جهت ديگر اين روايت فقط در مورد فساد نكاح است و در آن بحثى از حرمت ابدى نشده، پس دلالت بر حرمت ندارد.

اللّهم الّا أن يقال، فساد نكاح براى چيست؟ لا بد به خاطر اين است كه زوجة صغيره، بنتِ زوج شده، پس حرام ابدى مى‌شود.

مشكل دوم: روايت فقط شامل صورت اوّل (از لبن زوج شير داده) مى‌شود.

اللّهم الّا ان يقال، وقتى صورت اوّل ثابت شود بقية صور با الغاء خصوصيّت درست مى‌شود، پس مشكلات قابل حل است.

* و بالاسناد عن الحلبى و عبد اللّه بن سنان

(دو روايت كه سند هر دو صحيح است)

عن ابى عبد اللّه عليه السلام فى رجل تزوّج جارية صغيرة فأرضعتها امرأته و امّ ولده قال: تحرم عليه. «۱»

«تحرم» در روايت مفرد است و به صغيره برمى‌گردد، و اين شاهد بر آن است كه در روايت قبلى هم «فسد النكاح» به صغيره برمى‌گردد.

اللّهم الّا ان يقال، وقتى در يك مورد «تحرم» گفته شد، مورد ديگر را هم به جهت تلازم، شامل است، يعنى وقتى صغيره به عنوان بنت حرام شد، ديگرى هم به عنوان امّ الزّوجة حرام مى‌شود.

* محمّد بن يعقوب

(كلينى)

عن على بن محمّد، عن صالح بن أبى حمّاد

(مجهول الحال)

عن على بن مهزيار، عن ابى جعفر عليه السلام

(ظاهراً مراد امام جواد است چون على بن مهزيار وكيل امام جواد عليه السلام بوده است)

قال: قيل له انّ رجلًا تزوّج بجارية صغيرة فارضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له اخرى، فقال ابن شبرمة

(از فقهاء عامّه كه در سال ۱۴۴ ه ق وفات كرده و معاصر امام صادق و امام باقر عليه السلام بوده است)

: حرمت عليه الجارية

(بچّة شيرخوار)

و امرأتاه فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية و امرأته الّتى ارضعتها اوّلًا فامّا الاخيرة فلم تحرم عليه كأنّها

رضعت ابنته

(چون کبیرهٔ دوّم دختر زوج را شیر داده). «۲»

۶۲ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۴ ... ۱۵/ ۱۱/ ۸۰

از نظر سند: به این روایت دو اشکال شده است:

۱- در سند «صالح بن ابی حمّاد» واقع شده که مجهول الحال است، بعضی او را تضعیف و بعضی توقّف (مساوی ضعف) کرده‌اند. به هر حال نمی‌شود به خاطر وجود او به روایت عمل کرد.

مرحوم نجاشی در مورد صالح بن ابی حمّاد می‌فرماید:

و کان امره ملتبساً یعرف و ینکر (روایات قابل قبول و غیر قابل قبول دارد.)

علّامه در کتاب خلاصه می‌گوید:

ضعیفٌ و المعتمد عندی التوقّف.

بسیاری از بزرگان مثل محقّق ثانی و فخر المحقّقین هم او را تضعیف کرده و صاحب جواهر روایت او را مؤیّد می‌داند.

تنها نقطهٔ قوّتی که در مورد صالح وجود دارد، کلامی از «فضل بن شاذان» است، که در مورد صالح می‌گوید: کنیهٔ صالح، أبو الخیر بوده و اسم با مسمّایی است «و کان الفضل یرتضیه و یمدحه».

آیا اسم با مسمّی بودن دلیل بر عدالت است؟

«یرتضیه و یمدحه» تعبیراتی نیست که در علم رجال به عنوان سند توثیق پذیرفته شود و فقط در مورد چنین کسانی گفته می‌شود که امامی و ممدوح است و روایتِ چنین شخصی حسن است.

اضف الی ذلک، مرحوم آقای خوئی می‌فرماید ایشان در اسناد تفسیر «علی بن ابراهیم» واقع شده و این ممکن است پایه‌ای بر وثاقت او باشد، کأنّ علی بن ابراهیم قول داده که هر حدیثی که در این تفسیر نقل می‌کند معتبر باشد، پس باید صالح از ثقات باشد.

قلنا: می‌دانیم که برای صحّت سند این هم کافی نیست. واقع شدن در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم شبیه واقع شدن در اسناد کامل الزیارات است. مرحوم آقای خوئی تا مدّتی عقیده‌شان بر این بود که هر کسی در سند کامل الزیارات واقع شده صحیح است، چرا که ابن قولویه در مقدمهٔ کامل الزیارات فرموده که احادیث معتبر را نقل می‌کند، ولی شنیدیم که آقای خوئی در اواخر عمرشان از این عقیده برگشتند. چون در زیارات این کتاب مواردی دیده شده که نمی‌توان آن را صد در صد صحیح دانست. همچنین مرحوم

---

(۱) ح ۲، باب ۱۰ از ابواب رضاع.

(۲) ح ۱، باب ۱۴ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۷۴

صدوق در ابتدای من لا- یحضر می‌فرماید: من در این کتاب روایاتی را نقل می‌کنم که معتمد است، در حالی که روایاتی را نقل می‌کنند که خود به آن فتوی نمی‌دهند، یا روایات متعارضه را نقل می‌کنند که نمی‌شود همهٔ آنها معتمد باشد.

مرحوم کلینی هم در مقدّمهٔ کافی به گونه‌ای بحث می‌کند که انسان چنین برداشت می‌کند تمام روایات آن معتبر است، ولی می‌بینیم روایاتی در کافی وجود دارد که مرحوم کلینی هم آن را قبول نمی‌کند. معلوم می‌شود که اینها یا نظرشان به غالب بوده نه همه، و یا نیّتشان بر این بوده ولی بعد در جریان عمل به این نتیجه رسیده‌اند که بهتر است تمام روایات را نقل کنند.

۲- «ابن شُبرُمه» معاصر امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بوده، پس «أبو جعفر» که در کلام علی بن مهزیار آمده منظور أبو جعفر الباقر علیه السلام است ولی ابن مهزیار امام باقر علیه السلام را درک نکرده و حتماً دو الی سه واسطه بین امام باقر علیه

السلام و علی بن مهزیار وجود داشته است، پس روایت مرسله است. مرحوم علّامهٔ مجلسی در مرآة العقول به این اشکال اشاره کرده است.

قلنا: ظاهراً مراد از أبو جعفر با وجود علی بن مهزیار امام جواد علیه السلام است چون ابن مهزیار وکیل امام جواد علیه السلام بوده و خیلی بی‌احتیاطی است که منظورِ علی بن مهزیار، أبو جعفر الباقر علیه السلام باشد و بیان نکند و اینکه راوی قول ابن شبرمهٔ را آورده و فتوایی از او نقل می‌کند دلیل بر آن نیست که او معاصر امام جواد علیه السلام است بلکه چون او فقیه معروفی بوده لذا راوی فتوای او را نقل می‌کند.

بنابراین اشکال مرحوم مجلسی را با تمام احترامی که برای ایشان قائل هستیم، وارد نمی‌دانیم و اگر این روایت اشکالی داشته باشد به جهت وجود «صالح بن ابی حمّاد» است، ولی ما می‌توانیم با عمل مشهور، (بلکه اجماع)، ضعف سند را جبران کنیم.

ان قلت: در این مسأله دو روایت دیگر هم داریم (که در واقع پنج روایت بود) شاید مشهور استناد به آن روایات کرده‌اند؛ پس معلوم نیست مشهور به روایت علی بن مهزیار استناد کرده باشند.

قلنا: آن دو روایت تمام مسأله را بیان نمی‌فرمود و فقط در مورد صغیره بود و در یکی از روایات هم فقط فساد نکاح بیان شده بود.

نتیجه: تا اینجا سند روایت درست شد

از نظر دلالت: عقلًا نمی‌توانیم روایت علی بن مهزیار را بپذیریم چون امام علیه السلام می‌فرماید: این دو زوجه بر زوج حرام می‌شوند، چرا که یکی به منزلهٔ بنت و دیگری هم ام الزّوجهٔ زوج است، در بنت حرفی نیست چون شیرِ داده شده از شیر زوج است ولی ام الزّوجه از دو جزء (ام بودن و زوجه بودن) ترکیب شده است و باید هر دو جزء آن در آنِ واحد موجود شود تا عنوان «امّ الزّوجه» حاصل شود یعنی زوجهٔ کبیره در آنِ واحد دو وصف ام بودن و زوجه بودن را داشته باشد تا امّ الزّوجه صادق باشد، آیا ممکن است در آنِ واحد کبیره «أم» و صغیره «زوجه» باشد؟ گفته می‌شود که ممکن نیست چون تا عنوان «امّ» صادق شد، زوجیّت از بین می‌رود و «بنت» می‌شود، پس این دو قید (صغیره زوجه باشد و کبیره ام باشد) در آنِ واحد صادق نیست، چون ام شدن سبب ابطال زوجیّت است.

به عبارت دیگر ام و بنت متضایفین هستند (از هم جدا نیستند) وقتی یکی‌ام شد دیگری بنت است ولی وقتی امیّت و بنتیّت حاصل شد، سبب ابطال زوجیّت می‌شود، پس با هم جمع نمی‌شوند. این اشکال در صور اوّل و دوّم و سوّم می‌آید و در هیچ یک از صُور ام الزّوجه نمی‌تواند باشد.

جواب: از این اشکال دو جواب داده شده است:

۱- مرحوم صاحب جواهر و مرحوم سبزواری در مهذب الاحکام می‌فرمایند که اگر نصی نداشتیم این اشکال عقلی وارد بود، امّا نص می‌گوید که مقارنهٔ عرفی در ابطال زوجیّت کافی است و در مقابل نص نمی‌توان اجتهاد کرد.

۲- آیا مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ حقیقت است یا در اعم از متلبّس به مبدأ و ما انقضی عنه المبدأ؟

آنهایی که قائل به اعم هستند می‌گویند که مشکل در اینجا با توجه به معنای مشتق حل می‌شود چون زوجهٔ کبیره، امّ زوجهٔ صغیره شده است و زوجیّت صغیره هم باطل شده ولی «امّ من کانت زوجهٔ» می‌باشد، یعنی صغیره قبلًا زوجه بود و با شیر خوردن از زوجیّت افتاد. ولی «ام من کانت زوجهٔ» است و اگر مشتق را حقیقت در اعم بدانیم امّ الزّوجه صدق می‌کند، پس امّ الزوجه اعم است از کسی که امّ من کانت زوجهٔ باشد یا امّ من تکون زوجهٔ فعلًا.

۶۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۴ ... ۱۶/ ۱۱/ ۸۰

بقی هنا امورٌ:

الامر الاوّل: بعض ثمرات هذه المسألة

مرحوم امام (ره) در تنبیهی که در ذیل این مسأله دارد به ثمرات این مسأله اشاره می‌کند که ما نیز در آنجا به ثمرات اشاره می‌کنیم.
کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۷۵

الامر الثانی: فی المهر

بعد از انفساخ عقدها و جدا شدن زوجه‌ها از زوج در اثر رضاع، حکم مهر چگونه است؟ در جایی که دخول نشده آیا باید نصف دهند؟ به عبارت دیگر آیا فسخ هم مثل طلاق منصّفِ مهر است؟ آیا کسی که باعث این مشکل شده که زوجین بر هم حرام ابدی شوند ضامن است؟ این بحث هم در مسئلهٔ ثالثه می‌آید.

الامر الثالث: حکم الزوجهٔ الکبیرهٔ الثانیهٔ

اشاره

تحریر از این امر بحثی نکرده است ولی دیگر فقها از آن بحث کرده‌اند و آن این که زوجهٔ کبیرهٔ ثانیه چه می‌شود؟ آیا همانطوری که در روایت ابن مهزیار است چون صغیره از زوجیّت خارج شده، زوجهٔ ثانیه حرام نمی‌شود. در این مسأله اختلاف بزرگی است.

اقوال:

مرحوم محقق ثانی می‌فرماید:
انّما النزاع فی تحریم المرضعهٔ الثانیهٔ و بالتحریم قال ابن ادریس و جمع من المتأخرین کأبی القاسم بن سعید و المصنف (علّامه در کتاب قواعد) و هو المختار، و وجهه ما ذکره المصنّف من انّها امّ من کانت زوجته ...، فیندرج فی عموم قوله تعالی و امّهات نسائکم، و قال الشیخ فی النهایهٔ و ابن الجنید: لا یحرم لما رواه علی بن مهزیار عن ابی جعفر علیه السلام ...، و المستمسک ضعیف، لأنّ سند الروایهٔ غیر معلوم (مجهول) فلا یعارض حجّهٔ الاوّلین. «۱»
مرحوم فخر المحقّقین می‌فرماید:
و امّا المرضعهٔ الاخیرهٔ ففی تحریمها خلاف، و اختار والدی المصنّف، و ابن ادریس تحریمها لأنّ هذه یصدق علیها انّها امّ زوجته... و قال الشیخ فی النهایهٔ و ابن الجنید لا یحرّم: لما رواه علی بن مهزیار ... و الجواب المنع من صحهٔ سند الروایهٔ. «۲»
مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:
و لعلّه لذلک کان المحکی عن الاسکافی و الشیخ فی النهایهٔ و ظاهر الکلینی حلیّهٔ الثانیهٔ، بل هی خیرهٔ الریاض و سید المدارک (منظور صاحب مدارک است؛ ولی مدارک کتاب نکاح ندارد شاید در جای دیگری مطرح کرده است) حاکیا له عن جماعهٔ، بل هو ظاهر الاصفهانی فی کشفه (صاحب کشف اللثام) أو صریحه ایضاً ... قیل: بل تحرم ایضاً فی الفرض لأنّها صارت أمّا لمن کانت زوجته بل نسبه فی المسالک الی ابن ادریس و المصنّف (محقّق) فی النافع و اکثر المتأخرین. «۳»
جمع‌بندی: از مجموع این عبارات معلوم می‌شود که مسأله دارای دو قول است و به هر قول جماعتی از بزرگان قائلند.
متأخرین اکثر به حرمت متمایل شده‌اند و در میان متوسّطین و قدما، عده‌ای قائل به حلیّت بوده‌اند.
علی کل حال در این مسأله قواعد اصلیّه با روایت ابن مهزیار تعارض کرده است.
۶۴ ادامهٔ مسئلهٔ ۱۴ ... ۱۷/ ۱۱/ ۸۰

ادلّهٔ قائلین به حرمت:

مرحوم فخر المحققین سه دلیل اقامه می‌کند:

۱- «أمَّهاتُ نِسائِکُمْ» شامل «امّ من کانت زوجهٔ» می‌شود (صغیرهٔ کانت أمس زوجهً، بعد کبیرهٔ دوّم او را شیر می‌دهد، پس امّ من کانت زوجهٔ است) و چون مشتق حقیقت در اعم از ما انقضی عنه المبدأ و من تلبّس بالمبدإ است، بنابراین امّهات نسائکم عامّ است. درست است که الان صغیره زوجه نیست، ولی دیروز زوجه بوده است، پس این کبیره مادر صغیره‌ای می‌شود که دیروز زوجه بوده است.

جواب: اگر کسی در مشتق قائل به اعم باشد می‌تواند چنین بگوید ولی ما قائلیم که مشتق حقیقت است در خصوص من تلبّس بالمبدإ فی حال النسبهٔ، البتّه اگر قرینه بر اعم نباشد، یعنی اگر بگوییم «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» باید الان «امّ» و «نساءکم» باشد، در حالی که وقتی کبیرهٔ دوّم امّ می‌شود صغیره نسائکم نیست، پس دلیل اوّل فخر المحقّقین قابل قبول نیست.

ان قلت: «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» مشتقّ نیست چون مشتقّ باید اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّهه، صیغهٔ مبالغه ... باشد.

قلنا: در کفایه جواب داده شده که مشتقّ در اصول غیر از مشتق نحوی است و در اصول مشتق هر چیزی است که دلالت بر صفتی داشته باشد.

۲- لأنّ عنوان الموضوع (أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ) لا یشترط صدقه حال الحکم بل لو صدق قبله کفی فیدخل تحت قوله «وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» «۴» (یعنی لازم نیست صغیره الان زوجه باشد).

جواب: این دلیل در واقع همان دلیل قبل است و لو در کلام فخر المحقّقین به عنوان دلیل دیگری اقامه شده است.

۳- رضاع مساوی با نسب است

(یحرم من الرضاع ما یحرم من

---

(۱) جامع المقاصد ج ۱۲ ص ۲۳۸.

(۲) ایضاح الفوائد ج ۳ ص ۵۲.

(۳) جواهر ج ۲۹ ص ۳۳۲.

(۴) ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۵۲.

النسب)

هرچه در نسب حرام باشد در رضاع هم حرام است. در نسب ربیبه‌ای که دختر زنی است که سابقاً زوجه بوده حرام است، به عنوان مثال زید زوجه‌ای داشته که طلاق گرفته و شوهر کرده اگر از شوهر بعدی دختری پیدا کند باز ربیبهٔ زید است، این مسأله اجماعی است و حدیث صحیح دارد در حالی که دخترِ زنِ سابق زید است. در «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» هم همین را می‌گوییم، یعنی اگر کسی تا دیروز «نساءکم» بود و امروز جدا شده اگر زوجهٔ شما او را شیر داد این زوجه «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» می‌شود و محرم است.

جواب: در مورد ربیبهٔ در نسب، ربیبهٔ بعدی (لاحق) تصوّر می‌شود به این صورت که زنی، زنِ زید بود طلاق گرفت و بعد از ازدواج با عمرو دختری پیدا کرد که ربیبهٔ زید (ربیبهٔ بعدی) است امّا در مورد «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» امّهات نسائکم بعدی تصوّر ندارد، یعنی کسی زوجه‌ای صغیره داشته باشد که از او جدا شده آیا ممکن است که یک مادر نسبی در آینده پیدا کند؟ مادر نسبی برای زوجه، لاحقاً معنا ندارد و محال است، چون یک بار متولّد شده است. پس

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب

هم درام الزوجهٔ بعدی تصور نمی‌شود و لذا حرام نیست.

به عبارت دیگر انسان وقتی زوجه‌ای داشت مادرِ آن زن بر انسان حرام است چون امّهات نسائکم است و حرمت هم ابـدی است بعداً هم که جدا شود حرمت ابدی باقی است (نه این که حالا امّ الزّوجه است) پس امّ الزّوجه را نمی‌توان با ربیبه مقایسه کرد.

جمع‌بنـدی: کبیرهٔ ثانیه علی القاعـده حلال است، چون ام من کانت زوجـهً است و در وقت شـیر دادن صـغیره، صـغیره زوجه نبوده و یحرم من الرضاع جاری نیست و مشـتق هم حقیقت در من تلبّس بالمبدإ است، پس کبیرهٔ دوّم مطابق قواعد حرام نیست و روایت ابن مهزیـار هم مؤیّـد است. بنـابراین کسانی که گفته‌انـد که دلیل حلیّت منحصـر به روایت ابن مهزیار است و این روایت ضـعیف است صحیح نمی‌باشد، چون دلیل حلیّت قاعده است. در واقع روایت ابن مهزیار هم مشـتمل بر دلیل است، چون می‌فرماید که صغیره بنت توست نه زوجه‌ات.

الامر الرابع: یتصوّر انفساخ النکاح فی موارد الثلاثهٔ

آنچه که مـا تـاکنون بحث کردیم که مسأله دارای سه صورت است و در دو حالت کبیره و صـغیره حرام می‌شود و در یک صورت کبیره فقط حرام می‌شود، مربوط به حرمت ابدی است، امّا انفساخ نکاح در همهٔ صور وجود دارد. یعنی نکاحِ هر دو منفسخ می‌شود. چون صـغیره دختر کبیره است و جمع بین أمّ و بنت در نکاح واحـد جایز نیست و اگر جمع بینهما در صـیغهٔ واحده کرد هر دو باطل است چون ترجیح بلامرجّح جایز نیست، در ما نحن فیه هم همین طور است، یعنی وقتی کبیره صـغیره را شیر داد این دو مادر و دختر می‌شونـد و هر دو نمی‌توانند در عقد او باشـند و اگر احدهما باشد، ترجیح بلامرجّح لازم می‌آید، پس ناچاریم بگوییم که نکاح هر دو منفسخ می‌شود.

[تنبیهٌ (اذا کان اخوان فی بیت واحد)]...

اشاره

۶۵ تنبیهٌ (اذا کان اخوان فی بیت واحد ...) ... ۲۰/ ۱۱/ ۸۰

در ذیل مسئلهٔ ۱۴ مرحوم امام (ره) تنبیهی دارد که در واقع ثمره‌ای از ثمرات این مسأله است.

تنبیه: اذا کان أخوان فی بیت واحـد مثلًا و کانت زوجـهٔ کل منهما اجنبیهٔ عن الآخر و ارادا أن تصـیر زوجهٔ کلّ منهما من محارم الآخر حتّی یحـلّ له النظر الیها یمکن لهما الاحتیال بأن یتزوّج کلّ منهما بصبیـهٔ و ترضع زوجـهٔ کل منهما زوجـهٔ الآخر رضاعا کاملًا، فتصـیر زوجـهٔ کل منهما أمّا لزوجـهٔ الآخر، فتصـیر من محارمه، و حلّ نظره الیها، و بطل نکاح کلتا الصّبیتین لصـیرورهٔ کلّ منهما بالرّضاع بنت أخی زوجها.

عنوان:

مضـمون کلام امام (ره) در این تنبیه این است که اگر در یک خانه دو برادر با هم زنـدگی کنند و مشـکلاتی از ناحیهٔ حفظ حجاب کامل در خانه و محرم و نامحرم بودن همسرانِ خود داشته باشند، برای حلّ مشکل یک طریق سهل و آسان وجود دارد که ما هم آن را در مسـئلهٔ ۲۱۳۲ توضیح المسائل نوشته‌ایم و حاصل آن این است که از مسأله زوجهٔ صـغیره و کبیره اسـتفاده می‌کننـد، یعنی هر کـدام از این دو برادر دختری شـیرخوار از تـودهٔ مردم را به عقـد خودش درآورد (چه از خویشاونـدان و چه از غیر) و فرض مـا این

است که این دو زن بچه دارند و شیر می‌دهند، زوجهٔ کبیرهٔ هر یک از دو برادر زوجهٔ صغیرهٔ دیگری را شیر می‌دهد، که در این صورت زوجهٔ کبیرهٔ هر یک از دو برادر نسبت به برادر دیگر ام الزوجهٔ شده و بر هم محرم می‌شوند، در ضمن زوجهٔ صغیرهٔ هر یک از دو برادر نسبت به دیگری بنت الاخ شده و نکاح باطل می‌شود (عقد زوجه‌های شیرخوار خودبخود باطل می‌شود).

البتّه همان بحثی که در مسئلهٔ سابق بود تکرار می‌شود که در آن موقع که صغیره زوجه است کبیره امّ نیست و در آن موقع که کبیره امّ می‌شود صغیره زوجه نیست بلکه بنت است، و ما همان جواب را

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۷۷

در اینجا می‌دهیم که مقارنهٔ عرفی کافی است.

بقی هنا اموز:

الامر الاوّل: ما در رساله برای این مسأله دو شرط نوشته‌ایم:

۱- ازدواج این بچّه‌های شیرخوار باید به اذن ولیّ باشد و فایده‌ای هم برای بچّه‌های شیرخوار داشته باشد و لو مصلحت این باشد که برای این بچّه‌ها یک مهریّه‌ای قرار داده شود و یا مصالح خویشاوندی باشد.

۲- عقد صغیره را صحیح نمی‌دانیم مگر این که مدّت آن طولانی شود تا نزدیک بلوغ برسد یعنی به حدّی برسد که بعضی از استمتاعات در مورد او میسّر شود و الّا این ازدواج در بین عقلاء به شوخی نزدیکتر است، چون زوجیّت یک امر عقلایی است و در عرف عقلاء زوجیّتِ یک بچّهٔ شیرخوار آن هم برای یک روز پذیرفته شده نیست.

ان قلت: فایدهٔ این زوجیّت همین محرمیّتی است که حاصل می‌شود.

قلنا: فایدهٔ شرعی فرع بر این است که موضوع و حکم حاصل شود و فایده، موضوع درست نمی‌کند.

الامر الثانی: این مسأله و لو راه حلّی از نظر شرع است ولی ما توصیه می‌کنیم که سراغ این محرمیّتها نروند،

چون سرچشمهٔ بسیاری از وسوسه‌های شیطانی است چرا که تا موقعی که نامحرم هستند خود را حفظ می‌کنند ولی وقتی محرم شوند خود را نمی‌پوشانند و ممکن است که شیطان وسوسه کند. پس مصلحت است که محرمیّتهای این چنینی در خانه راه پیدا نکند، البتّه این یک توصیهٔ اخلاقی است نه یک حکم شرعی.

الامر الثالث: امام (ره) می‌فرمایند: [کانت زوجهٔ کل منهما اجنبیّهٔ عن الآخر]

و کانت زوجهٔ کل منهما اجنبیّهٔ عن الآخر مگر می‌شود که زوجهٔ یکی از دو برادر بر دیگری محرم باشد؟ بله ممکن است. به عنوان مثال زید و عمرو برادر پدری هستند و عمرو یک خواهر مادری دارد که زوجهٔ زید است. در اینجا عمرو با زوجهٔ زید محرم است. پس این قید امام برای پرهیز از این صورت می‌باشد.

الامر الرابع: لقائلٍ ان یقول این محرمیّتی که بیان کردید از ریشه اشکال داشته و درست نیست،

چون داخل در بحثی است که قبلًا گفتیم (در باب امّ الزّوجه)، ام الزوجهٔ لاحق در نسب نداریم، چون بعد از تولّد نمی‌تواند دوباره مادر نسبی پیدا کند، پس امّ الزّوجه در عالم نسب همیشه سابق است. حال که در نسب نداریم در رضاع هم درست نیست و مادرِ لاحق جدید رضاعی هم درست نیست (یحرم من الرضاع، ما یحرم من النسب). اگر این اشکال درست شود کلّ این مسأله به هم

می‌خورد.

اللّهم الّا ان یقال، جزئیات لازم نیست و یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، یعنی همان گونه که امّ الزّوجهٔ نسبی حرام است امّ الزّوجهٔ رضاعی هم حرام است، یعنی اجمالًا در امّ الزّوجه بودن، شبیه هم هستند و به جزئیات آن (سابق و لاحق) کاری نداریم. اگر این جواب را بپذیریم مسأله درست می‌شود.

[مسائل فی الرضاع]

[مسألهٔ ۱ (ارضاع الولد جدّته من طرف الام)]

اشاره

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۷۷

۶۶ مسئلهٔ ۱ (ارضاع الولد جدّته من طرف الام ...) ۲۱/ ۱۱/ ۸۰

مسألهٔ ۱: اذا أرضعت امرأهٔ ولد بنتها و بعبارهٔ أخری أرضعت الولد جدته من طرف الأم حرمت بنتها أم الولد علی زوجها، و بطل نکاحها، سواء أرضعته بلبن أبی البنت أو بلبن غیره، و ذلک لأنّ زوج البنت أب للمرتضع، و زوجته بنت للمرضعهٔ جدهٔ الولد، و قد مرّ أنّه یحرم علی أبی المرتضع نکاح أولاد المرضعهٔ، فاذا منع منه سابقاً أبطله لاحقاً، و کذا إذا أرضعت زوجهٔ أبی البنت من لبنه ولد البنت بطل نکاح البنت، لما مرّ من أنه یحرم نکاح أبی المرتضع فی أولاد صاحب اللبن، و أمّا الجدهٔ من طرف الأب إذا أرضعت ولد ابنها فلا یترتّب علیه شیء، کما أنّه لو کان رضاع الجدهٔ من طرف الأم ولد بنتها بعد وفاهٔ بنتها أو طلاقها أو وفاهٔ زوجها لم یترتّب علیه شیء، فلا مانع منه و ان یترتّب علیه حرمهٔ نکاح المطلقهٔ و أختها و کذا أخت المتوفاهٔ.

عنوان مسأله:

این مسأله از مسائل منشئهٔ از مسئلهٔ ۱۴ است و در واقع همان مطالبی است که در مسئلهٔ ۱۲ گفته شد و چیز جدیدی نیست. ولی فروع و شاخ و برگهای تازه‌ای دارد.

مسأله دارای پنج فرع است:

فرع اوّل: [لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن سابقا او لاحقا]

لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن سابقا او لاحقا

اگر مادربزرگ نوهٔ دختری خودش را شیر دهد دخترش در خانه شوهر حرام می‌شود اگر چه رضاع لاحقاً حاصل شده باشد.

این مسأله مشهور است ولی ما آن را نپذیرفتیم زیرا دلیل متقنی بر حرمت آن نداریم و لذا اگر سابق باشد احتیاط می‌کنیم و اگر لاحق باشد خانواده را متلاشی نمی‌کنیم.

فرع دوّم: [لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد المرضعهٔ نسباً]

لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد المرضعهٔ نسباً

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۷۸

فرقی نیست که لبنِ جدّه، لبنِ أبو البنت باشد یا لبن زوج دیگر، یعنی شیر مادربزرگ که نوه را شیر می‌دهد، شیر پدرِ دختر باشد یا از زوج دیگر. البتّه باز این بنابر مذاق مشهور است ولی ما معتقدیم که نه اولاد مرضعه حرام می‌شود و نه اولاد صاحب لبن، و اگر سابق است احتیاط کنند و اگر لاحق است خانواده را متلاشی نمی‌کنیم.

فرع سوّم: [إذا أرضعت زوجهٔ أبی البنت من لبنه ولد البنت بطل نکاح البنت]

إذا أرضعت زوجهٔ أبی البنت من لبنه ولد البنت بطل نکاح البنت

اگر مادربزرگ این نوه را شیر ندهد بلکه زوجهٔ دوّمِ أبو البنت، نوه را شیر دهد این هم مصداق‌لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن‌است. چون ادلّه (روایت علی بن مهزیار) عام است و لو موردش مادربزرگ است ولی می‌فرماید

ذلک لبن الفحل

و تأکید روی لبن الفحل دارد. پس اگر کسی این مسأله را بپذیرد (ما که نپذیرفتیم) فرقی بین مادربزرگ و زوجهٔ دیگر صاحب اللبن نیست.

فرع چهارم: [الجدهٔ من طرف الأب إذا أرضعت ولد ابنها فلا یترتّب علیه شیء]

الجدهٔ من طرف الأب إذا أرضعت ولد ابنها فلا یترتّب علیه شیء

اگر مادربزرگ نوهٔ پسری خودش را شیر دهد این رضاع اثری در حرمت ندارد، چون عنوان محرّمی پیدا نمی‌شود و آخرین چیزی که پیش می‌آید این است که بچّهٔ او بمنزلهٔ برادرش می‌شود و مشکلی پیش نمی‌آید.

فرع پنجم: انتفاء الموضوع

اشاره

گاهی در مسئلهٔلا ینکح أبو المرتضع ... موضوع از بین می‌رود که با از بین رفتن موضوع حرمت هم از بین می‌رود. در سه حالت موضوع از بین می‌رود:

۱- بنت طلاق بگیرد:

در این صورت اگر مادربزرگ نوه را شیر دهد مشکلی پیش نمی‌آید. ولی اگر بعداً بخواهند مجدّداً با هم ازدواج کنند نمی‌توانند.

۲- بنت از دنیا برود:

اگر مادربزرگ نوه را شیر دهد مشکلی پیش نمی‌آید.

۳- شوهرِ بنت از دنیا برود:

اگر مادربزرگ نوه را شیر دهد باز حرمت ندارد چون منتفی به انتفاء موضوع است.
این قسمت را امام (ره) برای این ذکر می‌کند که بگوید اینطور نیست که در هیچ جا مادربزرگ نتواند نوه را شیر دهد، بلکه در موارد فوق می‌تواند و تنها در صورتی که زوجه فوت کند أبو المرتضع نمی‌تواند خواهرهای زوجهٔ خودش را تزویج کند.

[مسألة ۲: لو زوّج ابنه الصغیر بابنة أخیه الصغیرة ثم أرضعت جدتهما من طرف الأب أو الأم احدهما]

اشاره

۶۷ مسئلة ۲ (لو زوّج ابنه الصغیر) ... و ۳ ... ۲۳/ ۱۱/ ۸۰
مسألة ۲: لو زوّج ابنه الصغیر بابنة أخیه الصغیرة ثم أرضعت جدتهما من طرف الأب أو الأم احدهما و ذلك فیما اذا تزوّج الأخوان الأختین انفسخ نكاحهما، لأنّ المرتضع إن كان هو الذكر فإن أرضعته جدّته من طرف الأب صار عمّاً لزوجته، و إن أرضعته جدّته من طرف الأم صار خالًا لزوجته، و إن كان هو الانثی صارت هی عمّة لزوجها علی الأول و خالة له علی الثانی، فبطل النكاح علی أیّ حال.

عنوان مسأله:

این مسأله از آثار مسئلهٔ اوّل و فرض نادری است. دو برادر، دو خواهر را تزویج می‌کنند (حسن و حسین، فاطمه و زینب را تزویج می‌کنند) و هر دو صاحب فرزند می‌شوند (یکی دختر و دیگری پسر). بچّهٔ شیرخوار حسن با بچّهٔ شیرخوار حسین ازدواج می‌کند (ازدواج صغیرین). اگر مادربزرگ بچه‌ها، یکی از آن دو را شیر دهد، در این صورت عقد باطل و منفسخ شده و حرمت ابدی می‌آید- این مادربزرگ می‌تواند من ناحیهٔ الاب باشد (مادر حسن و حسین) و می‌تواند من ناحیهٔ الام باشد (مادر فاطمه و زینب)- چون اگر مادربزرگ أبی، نوه را شیر دهد یعنی پسر حسن وقتی شیر مادربزرگ خود را بخورد بمنزلهٔ برادر حسن و حسین است و طبعاً عموی دختر حسین می‌شود و عمو نمی‌تواند با دختر برادر ازدواج کند، پس عقد باطل می‌شود، و اگر دختر حسین، شیر مادر حسین را بخورد خواهر پدرِ خودش و در واقع عمّهٔ پسر حسن است و عمّه نمی‌تواند با پسر برادر ازدواج کند.
امّا اگر یکی از این دو بچّه شیر مادربزرگ مادری را بخورند (شیر مادر فاطمه و زینب) در این صورت اگر پسر باشد برادر فاطمه و زینب و اگر دختر باشد خواهر فاطمه و زینب می‌شود و نسبت به بچّهٔ شیرخوار دیگر خاله یا دایی می‌شود. پس مسأله در واقع تطبیق یک کبرای کلّی بر مصادیق است و دلیل خاص نمی‌خواهد.
نتیجهٔ این شیر دادن این است که عقد باطل شده و صغیر و صغیره برای همیشه محرم می‌شوند.
ان قلت: علاوه بر اینکه عقد صغیر و صغیره به هم می‌خورد این مسأله داخل در «لا ینكح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» است و عقد مادر بچهٔ شیرخواره هم فاسد می‌شود، پس چرا مرحوم امام (ره) به این فرض اشاره نفرموده‌اند؟
کتاب النكاح (مکارم)، ج۳، ص: ۷۹
قلنا: بله در یک شقّ از مسأله عقد مادر هم باطل می‌شود، یعنی در جایی که مادرِ مادر (جدّهٔ امّی) نوه را شیر داده باشد عقد مادر بچهٔ شیرخوار هم باطل می‌شود؛ ولی اگر مادر بزرگ ابی باشد اشکالی پیش نمی‌آید و شاید مرحوم امام در مقام بیان از این جهت

نبوده‌اند.

[مسألة ۳: مهر النكاح المبطل]

اشاره

مسألة ۳: اذا حصل الرضاع الطارىء (رضاع بعد العقد)

المبطل للنكاح فإمّا أن يبطل نكاح المرضعة (كبيره)

بارضاعها كما فى ارضاع الزوجة الكبيرة لشخص زوجته الصغيرة بالنسبة الى نكاحها و إمّا أن يبطل نكاح المرتضعة كالمثال بالنسبة الى نكاح الصغيرة، و امّا أن يبطل نكاح غيرهما كما فى إرضاع الجدّة من طرف الام ولد بنتها، و الظاهر بقاء استحقاق الزوجة للمهر فى الجميع الّا فى الصورة الاولى فيما اذا كان الارضاع و انفساخ العقد قبل الدخول، فانّ فيها تأمّلًا، فالاحوط التخلّص بالصّلح، بل الاحوط ذلك (صلح)

فى جميع الصّور و ان كان الاستحقاق أقرب (احتمال دارد كه به هر سه صورت بخورد و احتمال دارد به صورت اوّلى كه محلّ بحث بود بخورد)

و هل تضمن المرضعة ما يغرمه الزوج من المهر قبل الدخول فيما اذا كان ارضاعها مبطلًا لنكاح غيرها؟ قولان (دعوى منحصر به صورت سوّم نيست بلكه در صور ديگر هم مى‌آيد)

اقواهما العدم، و الاحوط التصالح.

عنوان مسأله:

اين مسأله بحث مهمّى است كه مربوط به مسئلهٔ ۱۴ (زوجهٔ صغيره و كبيره) و در مورد مهريه است و داراى دو فرع است. كه فرع اوّل در مورد مهر و فرع دوّم در مورد ضمان است.

فرع اوّل: مهريّه

اشاره

حال كه نكاح كبيره و صغيره باطل شد آيا مهريّه‌اى تعلق مى‌گيرد.

اين مسأله در تمام موارد فسخ (عيوب و خيار) مى‌آيد كه آيا در موقع فسخ، مهريّه ثابت است يا نه؟ بسيارى از علماء اين مسأله را ذكر كرده‌اند.

تحرير الوسيله سه صورت تصوّر مى‌كند:

۱- صغيره‌اى باشد كه از خودش اراده و اختيارى ندارد.

۲- كبيره‌اى كه با ميل و اختيار خودش صغيره را شير مى‌دهد.

۳- شخص ثالثى شير داده و اين زن عقدش باطل شد (مثلًا مادربزرگ نوه را شير داده و اين دختر در خانهٔ شوهر عقدش باطل شده است.)

آیا در تمام این صور مهر ثابت است؟

۶۸ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ (مهر النکاح المبطل ...) ... ۲۷/ ۱۱/ ۸۰

ادلّهٔ قائلین به عدم تعلّق مهر:

اشاره

در قسمت اوّل (تعلّق مهر) قائلین به عدم دو دلیل اقامه می‌کنند:

۱- مقتضای قواعد:

اشاره

قاعده در مورد فسخ و انفساخ این است که مهر نیست و مرد مالک مهر و زن مالک خودش می‌باشد. مثلًا در فسخ به عیوب مهر نیست.

چون جدایی زن سه حالت دارد: یا طلاق است یا موت و یا فسخ و انفساخ.

حالت اوّل: طلاق

طلاق اگر با طلاق باشد بلا اشکال مهر هست که حکم آن در متن قرآن آمده است و اجماع مسلمین بر آن قائم است. (یا قبل از دخول که نصف مهر است یا بعد از دخول است که تمام مهر است).

حالت دوّم: موت

در صورت موت دو قول است (که در باب مهور بحث مفصّل آن خواهد آمد) بعضی می‌گویند که بالموت تمام مهر می‌آید چه دخول باشد و چه نباشد، و بعضی می‌گویند در صورت دخول تمام مهر ثابت است یعنی بعضی موت را مانند طلاق منصّف دانسته‌اند ولی ما معتقدیم که موت منصّف نیست.

حالت سوّم: فسخ و انفساخ

در مورد فسخ یا انفساخ عدّه‌ای می‌گویند مقتضای قاعده عدم مهر است که صاحب جواهر هم از این قول تبعیّت کرده‌اند، به این بیان که معنی فسخ در هر معامله‌ای این است که کل واحد من العوضین به جای خودش برمی‌گردد، ازدواج هم نوعی معامله است. پس وقتی عقد به هم خورد زن صاحب اختیار خودش است و مرد هم صاحب مهر می‌شود (این بحث مخصوص رضاع نیست و در هر جایی که فسخ باشد مطرح می‌شود).

ان قلت: آیا فسخ من حین الفسخ است یا از اصل؟ اگر من حین الفسخ باشد تمام نماءات برای مالکِ بعد از عقد است، و اگر من حین العقد فاسد باشد به مالك اوّلی می‌رسد.

قلنا: فسخ من حین الفسخ است، ولی بازهم معنی فسخرجوع کل من العوضین الی صاحبه‌است و در تمام خیارات همین گونه است.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۰

ان قلت: اگر فسخ من حین الفسخ باشد بعد از دخول هم باید مهر برگردد چون در این مدّت اگر زوج از بضع استفاده کرده زوجه هم از مهر استفاده کرده است.

قلنا: مقتضای قاعده همین است، ولی روایاتی داریم که می‌گوید بعد از دخول مهر باید داده شود و این تعبّد است؛ ولی صاحب جواهر برای این تعبّد توجیهی دارد که مهر عقد دائم قابل توزیع نیست و مسمّای عقد دائم که حاصل شد باید مهر داده شود و در عدم دخول مهر نیست.

ان قلت: مفهوم فسخی که شما می‌گویید (هر چیزی به جای خودش برمی‌گردد) برای معاوضات محضه است (مثل بیع) ولی نکاح معاوضهٔ محض نیست و چیزی بین عبادت و معاوضه است.

پس قیاس نکاح بر معاوضات مع الفارق است. (این اشکال را مرحوم سبزواری در مهذب الاحکام مطرح کرده است).

قلنا: اوّلًا، در روایات متعدّدی داشتیم

«یشتریها باعلی الثمن»

نمی‌گوییم حقیقتاً شراء است، ولی این تعبیر دلیل می‌شود که نکاح یک نوع معاوضه است. لا سیّما که در آیات قرآن از مهریّه تعبیر به «أُجُورَهُنَّ» * شده است هم در عقد منقطع و هم در عقد دائم. در مورد عقد موقّت می‌فرماید:

«فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِیضَةً». «۱»

و در مورد عقد دائم می‌فرماید:

«یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَکَ أَزْوَاجَکَ اللَّاتِی آتَیْتَ أُجُورَهُنَّ» «۲» (همسران پیامبر دائمی بودند).

پس این تعبیرات نشان دهندهٔ این است که نکاح، معاوضه است.

ثانیاً: شما حد اکثر ثابت کردید که بیع محض نیست ولی معاوضهٔ محضه هست و فسخ هم مخصوص بیع نیست و هر معاوضه‌ای به شهادت آیات و روایات و عقل و عرف قابل فسخ است.

تا اینجا دلیل اوّل را تقویت کردیم و گفتیم که فسخ با طلاق و موت فرق می‌کند.

۶۹ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ ... ۲۸/ ۱۱/ ۸۰

۲- روایات:

اشاره

روایات، در مورد ما نحن فیه نیست، بلکه در باب عیوب و مجموعاً هشت روایت است. این روایات دو طایفه است. صاحب جواهر به این روایات استدلال نکرده است. اسناد بعضی از این روایات ضعیف و بعضی صحیح است، ولی چون متضافر هستند از اسناد آنها بحث نمی‌کنیم.

طایفه اوّل: روایاتی که می‌فرماید بعد از فسخ بر فرض عدم دخول «لا مهر لها»

...* و ان لم یکن دخل بها فلا عدّهٔ علیها و لا مهر لها. «۳»

درست است که روایت در مورد عیوب است ولی امام علیه السلام طبیعت فسخ را بیان می‌کند نه اینکه تعبّد خاص باب عیوب باشد چون در موارد مختلف این تعبیر را بیان کرده‌اند.

...* عن علی بن جعفر، عن اخیه قال: سألته عن امرأهٔ دلّست نفسها لرجل و هی رتقاء، قال: یفرّق بینهما و لا مهر لها. «۴»

دلالت این روایت اشکال دارد، چون روایت در مورد تدلیس خودِ زن است، پس احتمال دارد که مهر ثابت بوده؛ ولی چون خودِ

زن تدلیس کرده، مهر برگشته است.

طایفه دوم: بعضی از روایاتی که می‌گوید «و لها المهر بما استحل من فرجها»

یعنی مهر به جهت دخول است و مفهومش این است که اگر دخولی نباشد مهر ندارد.

* و عنه، عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث ... قلت:

أ رأیت ان کان قد دخل بها کیف یصنع بمهرها؟ قال: المهر لها بما استحلّ من فرجها «... ۵»

(مفهوم دارد یعنی اگر دخول حاصل نشود، مهر ندارد).

نکته:

«ما استحلّ من فرجها»

یعنی چه؟ آیا یعنی اینکه حلال است ولی دخول حاصل نشده و یا اینکه علاوه بر حلیّت، دخول هم صورت گرفته است. این روایت شاهد بر این است که منظور، معنی دوّم (دخول) است، و شاهد آن بقیّهٔ روایاتی است که کلمهٔ دخول ندارد و فقط

«ما استحلّ من فرجها»

دارد.

...* عن محمد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: فی کتاب علی علیه السلام من زوّج امرأة فیها عیب دلّسه و لم یبیّن ذلک لزوجها فانّه یکون لها الصداق بما استحلّ من فرجها «... ۶»

و لو تدلیس کرده است؛ ولی چون دخول صورت گرفته، باید

---

(۱) آیهٔ ۲۴، سورهٔ نساء.

(۲) آیهٔ ۵۰، سورهٔ احزاب.

(۳) ح ۱ باب ۲ از ابواب عیوب.

(۴) ح ۸ باب ۲ از ابواب عیوب.

(۵) ح ۵ باب ۲ از ابواب عیوب.

(۶) ح ۷ باب ۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۱

مهر داده شود. حال اگر دخول نبود تدلیس فایده داشت، پس دخول موجب مهر است.

...* عن الحسن بن صالح قال: سألت ابا عبد اللّه علیه السلام ... و ان شاء سرّحها

(آزاد کند)

الی اهلها و لها ما أخذت منه بما استحلّ من فرجها. «۱»

۷۰ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ ... ۲۹/ ۱۱/ ۸۰

...* عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن المرأة تلد من الزنا و لا یعلم بذلک احد الّا ولیّها، أ یصلح له أن یزوّجها و یسکت علی ذلک اذا کان قد رأی منها توبة

(ای رجوع الی اللّه)

أو معروفاً؟

فقال: ان لم یذکر ذلک لزوجها ثم علم بعد ذلک فشاء أن یأخذ صداقها من ولیّها بما دلّس علیه کان ذلک

(صداق)

علی ولیّها، و کان الصداق الذی اخذت لها، لا سبیل علیها فیه بما استحلّ من فرجها

(مفهومش این است که اگر دخول نبود مهر ثابت نیست)

و ان شاء زوجها أن یمسکها فلا بأس. «۲»

از این روایت استفاده می‌شود که نکاح زانیه جایز است، علاوه بر این معلوم می‌شود که یکی از عیوبی که به سبب آن می‌توان عقد را فسخ کرد، زنا است؛ ولی کسی به آن متعرّض نشده است.

اللّهم الّا ان یقال، این از عیوب نیست بلکه جزء شرائط مبنیّ علیها العقد است یعنی کسی که قصد ازدواج با فردی را دارد به دنبال شخص حلال زاده است، اگر چه در ضمن عقد گفته نشده باشد، پس این شبیه خیار شرط است.

...* عن عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة فعلم بعد ما تزوّجها انّها کانت قد زنت، قال: ان شاء زوجها اخذ الصداق ممّن زوّجها، و لها الصداق بما استحلّ من فرجها و ان شاء ترکها الحدیث.

(که به معنی فسخ است نه طلاق). «۳»

...* عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأة حرّة تزوّجت مملوکاً علی انّه حرّ

(به معنی شرط مبنی علیه العقد)

فعلمت بعد انّه مملوک، فقال: هی املک بنفسها

(می‌تواند فسخ کند)

ان شاءت قرّت معه و ان شاءت فلا، فإن کان دخل بها فلها الصداق، و ان لم یکن دخل بها فلیس لها شیء «... ۴»

این روایت کاری به باب عیوب ندارد چون برده بودن عیب نیست و ظاهر عبارت «علی انّه حرّ» این است که شرط ضمن عقد (در ضمن عقد تصریح کرده‌اند) و یا شرط مبنی علیه العقد بوده است.

روایات منحصر به اینها نیست و ممکن است روایات دیگری هم باشد.

ان قلت: این احادیث از دو جهت مشکل دارد و قابل استدلال نیست:

۱- این روایات برای صورت فسخ است نه انفساخ، در حالی که بحث ما در باب رضاع، مربوط به انفساخ است، پس قیاس مع الفارق است.

۲- این روایات برای باب عیوب است و هیچ یک مربوط به باب رضاع نیست.

قلنا: فسخ و انفساخ که دو ماهیّت نیست، بلکه گاهی قهری است که انفساخ نام دارد و گاهی اختیاری است که به آن فسخ می‌گویند. به عبارت دیگر گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود که «فسخ» است و گاهی به قابل نسبت داده می‌شود که «انفساخ» است.

و امّا اینکه گفته‌اید روایات مربوط به باب عیوب است در جواب می‌گوییم همهٔ روایات در مورد عیوب نیست بلکه گاهی فسخ به سبب شرط است که عرف با الغاء خصوصیّت قطعیّه از این روایات در مورد فسخِ به رضاع هم از این روایات استفاده می‌کند.

دلیل قائلین به ثبوت مهر: استصحاب

دلیل این قول استصحاب به ضمیمهٔ عقد است، به این بیان که وقتی عقد حاصل شد، زوجه به سبب عقد مهریّه را مالک می‌شود، حال نمی‌دانیم که با فسخ این مهر از بین می‌رود؟ بقاء مهر را بعد از فسخ، استصحاب می‌کنیم.

جواب: اوّلًا: استصحاب را در شبهات حکمیّه حجّت نمی‌دانیم چون در مصداق خارجی شکی نیست، بلکه شك در حکم خداست که آیا حکم مهر باقی است یا نه؟

ثانیاً: استصحاب از اصول عملیّه است و برای جایی است که دلیل نداریم ولی ما در اینجا دو دلیل (مفهوم فسخ و روایات) اقامه کردیم.

فرع دوّم: ضمان

اشاره

اگر گفتیم که مهر واجب نیست بحثی نداریم ولی اگر گفتیم مهر واجب است (چه عند الدخول و چه مطلقا) در اینجا آیا کسی که باعث و بانی فسخ شده، ضامن است؟

---

(۱) ح ۳، باب ۳ از ابواب عیوب.

(۲) ح ۱، باب ۶ از ابواب عیوب.

(۳) ح ۴، باب ۶ از ابواب عیوب.

(۴) ح ۱، باب ۱۱ از ابواب عیوب.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۲

دو حالت دارد گاهی عمداً باعث و بانی فسخ می‌شود (مثلًا مادربزرگ از عقد دخترش ناراحت است و نوه را شیر می‌دهد تا دخترش آزاد شود) و گاهی سهواً شیر می‌دهد.

اقوال:

این مسأله بیشتر در بین متأخّرین مطرح بوده و در آن دو قول است:

۱- کسی که باعث و بانی فسخ شده ضامن است.

۲- ضامن نیست.

احتمال سوّمی هم وجود دارد که در صورت عمد ضامن و در صورت سهو ضامن نیست.

در این مسأله ظاهراً روایتی نداریم، پس باید مسأله را از باب قواعد درست کنیم. آیا «بضع» مانند اموال است که اتلاف آن ضمان‌آور باشد یا از قبیل اموال نیست و ضمانی ندارد؟

شواهد:

مرحوم صاحب جواهر شواهد متعدّدی آورده است که بضع از قبیل اموال نیست پس ضمان مال در اینجا نمی‌آید.

شاهد اوّل: اگر مردی با زوجهٔ دیگری وطی به شبهه کرد، عدّه دارد و باید مهریّه بپردازد، حال آیا حقّ الناس هم در اینجا هست

یعنی در مقابل انتفاعی که از مال شوهر برده است باید چیزی به او بدهد؟ چنین چیزی را کسی نگفته است.

شاهد دوّم: اگر کسی با زن شوهرداری زنا کند، آیا علاوه بر حقّ اللّه، حقّ الناس هم هست؟ هیچ کس قائل به حقّ الناس نشده و نگفته است که طلبیدن رضایت شوهر لازم است.

شاهد سوّم: اگر زن خودکشی کند، و حقّ الناس باشد مالی از اموال شوهر از بین رفته است، پس باید در مقابل آن از اموال زن، ضرر او جبران شود و حال آن که کسی چنین چیزی نگفته است.

اینها نشان میدهد که بضع از اموال نمی‌باشد.

پس مشمول قاعدهٔ «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» نیست.

در این صورت هر کسی که با زنی خورده حسابی دارد می‌تواند از این طریق موجب بطلان نکاح و ضرر بر زوج باشد.

۷۱ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ ... ۳۰/ ۱۱/ ۸۰

و لکنّ الانصاف: درست است که بضع از اموال نیست و آثار مال را ندارد؛ ولی ما سراغ قاعدهٔ «لا ضرر» می‌رویم و می گوییم چنین زنی که عمداً برای ابطال نکاح و ضرر زدن به زوج کاری کرده که نکاح او باطل شود، ایجاد ضرر کرده، پس قاعدهٔ لا ضرر جاری است. تصوّر ما این است که در اینجا بین قاعدهٔ «لا ضرر» و قاعدهٔ «من اتلف» خلطی شده است. اسلام به کمترین ضرر راضی نیست و چنین ضرری را بر زوج اجازه نمی‌دهد، پس با تمسک به قاعدهٔ لا ضرر مسأله حل شده و ضمان ثابت می‌شود.

ما در مسئلهٔ خودکشیِ زوجه هم تردید داریم که زوجه ضامن نباشد، چون قاعدهٔ لا ضرر جاری است، چرا که در آنجا هم زن به شوهر ضرر می‌زند، پس در آنجا هم نفی ضمان مسلّم نیست، البتّه علما به مسئلهٔ خودکشی زوجه متعرّض نشده‌اند ولی در مورد وطی به شبهه و زنا تصریح کرده‌اند.

نتیجه: در آنجایی که مهر پرداخته شده (مدخول بها) قائل به ضمان هستیم و دلیل ما قاعدهٔ لا ضرر است، علاوه بر این روایات متعدّدی در باب تدلیس وارد شده که می گوید مدلّس ضامن است که می‌توان از آن روایت هم برای ما نحن فیه استفاده کرد وقتی که شارع می‌فرماید تدلیس‌کننده به خاطر این که با این تدلیس ضرر زده، باید از عهدهٔ مهر برآید، پس در ما نحن فیه هم که زنی با شیر دادن، زوجهٔ این مرد را بر او حرام کرده و باعث شده که این زوج مهر بپردازد، باید ضرر زوج را جبران کند.

بقی هنا امور:

الامر الاوّل: آیا بین عمد و جهل و خطا و نسیان فرقی وجود دارد؟

بعنوان مثال مادر بزرگ نمی‌دانست که باعث ابطال نکاح می‌شود، و نوه را شیر داد.

فرقی بین عمد و جهل نیست، چه مدرک ما قاعدهٔ اتلاف باشد یا قاعدهٔ لا ضرر، چون قاعدهٔ اتلاف می گوید حتّی در خواب هم اگر مال غیر را تلف کرده ضامن است، قاعدهٔ لا ـ ضرر هم همین‌طور است و اگر نمی‌دانسته گناهی نکرده است (حکم تکلیفی) ولی حکم وضعی دارد، چون در حکم وضعی علم و جهل دخالتی ندارد و در حکم تکلیفی است که دخالت دارد. این مسأله را صاحب جواهر و صاحب شرایع هم متذکّر شده‌اند.

الامر الثّانی: در آنجایی که صغیره اقدام به نوشیدن شیر کرده و کبیره عالم بوده و مانع نشده آیا کبیره ضامن است؟

بعضی گفته‌اند ضامن نیست چون عدم منع سبب اسناد فعل نمی‌شود یعنی اگر کسی مانع نشود ضامن نیست و الفعل مستند الی الصغیرهٔ لا الی الکبیرهٔ و ان کانت عالمهٔ و لم تمنعها.

لکنّ الانصاف: در عرف عقلا در چنین موردی اسناد می‌دهند، به عنوان مثال اگر بچّه‌ای بخواهد جلوی چشم پدر و مادر به کسی

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۳

ضرر بزند و پدر و مادر مانع نشوند، عرف عقلا این پدر و مادر را مقصّر می‌داند.

در ما نحن فیه هم همین گونه است و به این سبب اسناد میدهند.

شبیه این معنا را در سقط جنین می‌گوییم، یعنی اگر زنی بخواهد سقط جنین کند و دکتر هم سقط جنین کند، آیا تمام دیه بر دکتر است یا زن هم سهمی دارد؟ این زن شریک در قتل است و باید دیه تقسیم شود. پس این مسائل مربوط به عرف عقلاست نه فلسفه، لذا در اینجا هم تمام مسئولیت بر عهدهٔ کبیره است.

۷۲ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ ... ۵/ ۱۲/ ۸۰

الامر الثالث: اگر مادربزرگ یا کبیره از باب اضطرار بچّه را شیر دهند

(مثلا اگر بچّه را شیر ندهند، تلف می‌شود) آیا باز ضامن هستند؟

این مسأله در جاهای دیگر هم می‌آید و مخصوص باب رضاع نیست.

هم در باب دیات و هم در باب رضاع و هم در موارد دیگر این مسأله محلّ ابتلاء است ادلّهٔ وجوب، حفظ جان را واجب می‌داند و ادلّهٔ ضمان هم می‌گوید ضامن است و منافاتی بین ادلّه نیست.

بسیاری این گونه فکر می‌کنند و آن را به اکل در مخمصه تشبیه می‌کنند به عنوان مثال در صورت اضطرار می‌توان انبار شخص محتکر را گشود و از آن استفاده کرد و بعد قیمت عادلانهٔ آن را پرداخت نمود، پس در صورت اضطرار هم ضامن است، ما نحن فیه نیز همین گونه است.

لکنّ الانصاف: این وجه قابل قبول نیست چون اگر کسی به عنوان وظیفهٔ شرعی کاری می‌کند و مصداق «محسنین» است، قاعدهٔ احسان (ما علی المحسنین من سبیل) که یک قاعدهٔ عقلی و شرعی است می‌گوید ضامن نیست. مثلًا طبیب می‌بیند اگر پا را قطع نکند مریض از بین می‌رود شارع می‌گوید واجب است پا قطع شود، در اینجا طبیب ضامن نیست. به عبارت دیگر طبیب فقط به خاطر خدمت به این شخص و منفعت رساندن به او این کار را می‌کند و اگر خودش هم می‌خواست از باب اهم و مهم، یکی را انتخاب کند، همین را انتخاب می‌کرد پس جای خسارت نیست. در واقع امر دائر شده است بین اقل الضرّرین و طبیب اقل الضّررین را انتخاب کرده همان گونه که اگر خودش هم می‌خواست انتخاب کند همین را انتخاب می‌کرد.

در ما نحن فیه هم جان صغیره از خطر نجات پیدا کرده اگر چه در این بین زوجیّتش به هم خورده است، پس باید خود این شخص که زوجیّتش به هم خورده است، خسارت زوج را جبران کند.

به عبارت دیگر «لا ضرر» یک قاعدهٔ امتنانی است و از ما نحن فیه انصراف دارد، اگر بنا باشد این شخص خسارت دهد خلاف امتنان است چون این شخص به واجبش عمل کرده است.

و امّا قیاس ما نحن فیه به اکل در مخمصه یا ضمان طبیب، قیاس مع الفارق است، چون در مورد اکل در مخمصه درست است که به واجب شرعی عمل کرده؛ ولی مصداق «مَا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ» نیست چون به خودش احسان کرده است. طبیب هم چون اجرت می‌گیرد اگر اشتباهی کند ضامن است مگر اینکه قبلًا برائت گرفته باشد، اما اگر طبیبی بدون اخذ اجرت و فقط برای عمل به واجب شرعی اقدام کند و خطایی مرتکب شود (بدون اینکه کوتاهی کرده باشد)، اینجا هم مصداق «مَا عَلَی الْمُحْسِنِینَ» است و نباید ضامن باشد.

الامر الرابع: اگر مجبور شود به رضاع آیا ضامن است؟

بعضی گفته‌اند که قاعدهٔ ضمان در اینجا جاری است و در مقابل بعضی قائل به عدم ضمان هستند چون فعل مستند به مکرَه (مباشر) نیست بلکه مکره سبب زیان شده و باید ضامن باشد. این مسائل اشباه و نظائری در ابواب دیگر هم دارد.

لکنّ الانصاف: بین اجبار و اکراه فرق است. در باب اکراه، اراده و اختیار سلب نمی‌شود و مُکرَه اقل الضّررین را انتخاب می‌کند و مختار است (امر دائر است بین اینکه شیر بدهد و ضامن باشد و یا طفل جان خود را از دست بدهد). به عبارت دیگر در باب اجبار، فعل مستند به مباشر نیست؛ ولی در باب اکراه فعل مستند به مباشر است. مثلًا در باب صوم اگر کسی را اکراه کنند که افطار کند روزهٔ او باطل می‌شود و باید قضا کند ولی گناه ندارد، امّا اگر مجبور کنند بر افطار (مثلًا در حلقش بریزند) در اینجا روزه باطل نمی‌شود، و یا اگر کسی را اکراه به قتل کنند در این صورت او را قصاص می‌کنند چون فعل مستند به اوست. پس در ماهیّت اکراه، سلب اختیار نیست بلکه ادلّهٔ اکراه جنبهٔ امتنانی دارد (رفع عن امّتی ما اکرهوا علیه) و الّا اسناد فعل به مکره هست، بله اگر شخص را مجبور کنند، فعل مستند به اجبارکننده است.

در ما نحن فیه هم اگر مکرَه شیر داد باید خسارت دهد ولی می‌تواند خسارت را از مکرِه بگیرد، امّا اگر او را اجبار کنند (مثلًا

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۴

دست و پای زن را ببندد و سینهٔ زن را در دهان بچّه بگذارد و بچّه شیر بخورد) در اینجا چون زن مجبور است، ضامن نیست.

ان قلت: اگر مکرَه دارای اختیار است چرا معاملات او بی‌اثر است، (عقد و بیع اکراهی باطل است).

قلنا: در معاملات علاوه بر اختیار، رضایت قلبی هم لازم است و لذا اگر راضی نباشد «تِجارَةً عَنْ تَراضٍ» نیست و باطل می‌شود، پس باب معاملات با ما نحن فیه فرق می‌کند چون در ما نحن فیه چه رضایت باشد و چه نباشد رضاع حاصل است ولی عقود در واقع نوعی پیمان هستند، و رضایت قلبی در آن معتبر است.

[مسألة ۴: قد سبق أنّ العناوین المحرّمة من جهة الولادة و النسب سبعة]

اشاره

۷۳ مسئلهٔ ۴ (عموم المنزلة ...) ۶/ ۱۲/ ۸۰

مسألة ۴: قد سبق أنّ العناوین المحرّمة من جهة الولادة و النسب سبعة: الأمّهات و البنات و الأخوات و العمّات و الخالات و بنات الأخ و بنات الأخت، فان حصل بسبب الرضاع احد هذه العناوین کان محرّما کالحاصل بالولادة و قد عرفت فیما سبق کیفیّة حصولها بالرضاع مفصّلًا و امّا لو لم یحصل بسببه احد تلک العناوین السبعة لکن حصل عنوان خاص لو کان حاصلًا بالولادة لکان ملازما و متّحدا مع أحد تلک العناوین السبعة- کما لو ارضعت امرأة ولد بنتها فصارت أمّ ولد بنتها (مادر نوه)

، و أم ولد البنت لیست من تلک السبع، لکن لو کانت أمومة ولد البنت بالولادة کانت بنتا له، و البنت من المحرّمات السبعة- فهل مثل هذا الرضاع ایضا محرِّمٌ، فتکون مرضعة ولد البنت کالبنت ام لا؟ الحق هو الثانی، و قیل بالاوّل، و هذا هو الذی اشتهر فی الألسنة بعموم المنزلة الذی ذهب الیه بعض الاجلّة، (میر داماد)

و لنذکر لذلک أمثلة: (امام هشت مثال مطرح کرده که برگرفته شده از سیزده مثال محقّق ثانی است).

عنوان مسأله:

اشاره

بحث در «عموم منزلهٔ» است که مسئلهٔ مهمّی است و آثار زیادی در باب رضاع دارد.

«عموم منزلهٔ» چیست؟

ما در نسب هفت عنوان محرّم داریم «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ »، ... اگر این عناوین هفت‌گانه در رضاع پیـدا شود، بر اساس قاعدهٔ

«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

حرام می‌شود، امّا گاهی اوقات خودِ عنوان پیدا نمی‌شود، بلکه ملازم آن عنوان پیدا می‌شود. مثلًا اگر زن بیگانه‌ای نوهٔ دختری را شیر دهـد، مـادرِ نوه می‌گردد. در نسب، مـادرِ نوه، همـان دختر است. بنـابراین در عـالم نسب، مادرِ نوه، ملازم با بنت است و بر او حرام، حال مادرِ نوهٔ رضاعی که در نسب ملازم با عنوان بنتیّت است، آیا در رضاع هم حرام می‌شود؟

مثـال دیگر، کسـی دخترِ عمّه‌اش را شیر می‌دهـد (در واقع مادرِ دخترعمّه می‌شود). مادر دخترعمّه جزء عناوین نسبی نیست؛ ولی در نسب مـادر دختـر عمّه در واقع همـان عمّه است، آیـا در رضـاع هم مـادرِ دختـر عمّه به حکم عمّه است؟ پس به طور کلّی این سؤال مطرح است که با توجه به اینکه عناوین محرّمهٔ نسبیّه در رضاع، بلا اشـکال حرام است، آیا ملازم عناوین محرّمه نسبیّه در باب رضاع هم حرام است؟ یعنی هرکس بچّهٔ یکی از محارمش را (مثل خواهر، خاله) ...، شیر دهد، آیا بمنزلهٔ همان محرم است؟

تاریخچه و اقوال مسأله:

اکثریّت منکر عموم منزله هستند و فقط عناوین سبعه را حرام می‌دانند. اوّلین کسی که مسئلهٔ عموم منزله به او نسبت داده شده، شهید اوّل است. محقّق ثانی در «رسالـهٔ رضاعیّه» «۱» (که هم مسـتقلًا و هم در حاشـیهٔ کتاب حاشـیهٔ آخوند بر رسائل چاپ شده) که ظاهراً این رساله را برای عموم منزله نوشته و می‌فرماید:

انّه قـد اشـتهر علی ألسن الطلبهٔ فی هذا العصـر تحریم المرأهٔ علی بعلها برضاع بعض من سـنذکره (دختر عمه، دختر خاله، دخترِ دختر،) ...و لاـ نعرف لهم فی ذلـک اصلًا یرجعون الیه من کتـاب أو سـنّهٔ أو اجماع أو قول لأحـد المعتبرین ... وجـدناهم یزعمون انّه من فتاوی شـیخنا الشـهید و نحن لأجل مباینـهٔ هـذه الفتوی لاصول المـذهب اسـتبعدنا کونها مقالـهٔ لمثل شـیخنا علی غزارهٔ علمه و ثقوب (نفوذ) فهمه لا سیّما و لم نجد لهؤلاء المدّعین لذلک أسنادا یتّصل لشیخنا فی هذه الفتاوی. «۲»

از این کلام محقّق ثانی استفاده می‌کنیم که:

اوّلًا: قبل از محقّق ثانی به عموم منزله فتوی داده نشده است.

ثانیاً: در بین علماء عصر محقّق این مسأله مشهور بوده است.

وثالثاً: مرحوم محقّق با این فتوی شدیداً مخالف است و چندین دلیل اقامه می‌کند.

---

(۱) کتابی که دارای نه رساله است و چهار رسالهٔ رضاعیّه دارد: ۱- ضوابط الرضاعِ میر داماد ۲- رسالهٔ رضاعیّهٔ محقق ثانی ۳- رسالهٔ مختصـری از علّامهٔ مجلسی در باب رضاع ۴- رسالهٔ رضاعیّهٔ شـیخ ابراهیم قطیفی که معاصـر محقّق ثانی و نقّاد کلمات او بوده است. پنج رسالهٔ اراضی خراجیّهٔ هم در این کتاب چاپ شده است.

(۲) رسالهٔ رضاعیه، ص ۱ و الحدائق الناضرهٔ، ج ۲۳، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.

کتاب النكاح (مكارم)، ج‌۳، ص: ۸۵

بر خلاف تصوّر بعضى از بزرگان، مير داماد اوّلين كسى نبوده كه اين مسأله را عنوان كرده است. چون تاريخ وفات او ۱۰۴۰ (ه ق) است. («عروس علم دين را مرده داماد» كه حروف اين عبارت با حروف ابجد ۱۰۴۰ مى‌شود)، در حالى كه تاريخ وفات مرحوم محقق ثانى ۹۴۰ (ه ق) است. مير داماد نوۀ دخترى مرحوم محقّق ثانى و نام او «محمد باقر استرآبادى» است، پس مير داماد نمى‌تواند كسى باشد كه محقّق ثانى به او اشاره كرده است.

۷۴ ادامۀ مسئلۀ ۴ ... ۷/ ۱۲/ ۸۰

مرحوم محقق ثانى مثالهايى (سيزده مثال) براى اين مسأله آورده است، در تحرير الوسيله و مهذب الاحكام مثالهاى سيزده‌گانه را در هشت مثال ادغام كرده‌اند.

أحدها: زوجتك أرضعت بلبنك أخاها فصار ولدك. و زوجتك أخت له، فهل تحرم عليك من جهة أن أخت ولدك إما بنتك أو ربيبتك، و هما محرمتان عليك، و زوجتك بمنزلتهما أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

ثانيها: زوجتك أرضعت بلبنك ابن أخيها فصار ولدك، و هى عمته، و عمة ولدك حرام عليك لأنها أختك، فهل تحرم من الرضاع أم لا فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

ثالثها: زوجتك أرضعت عمها أو عمتها أو خالها أو خالتها فصارت أمهم، و أم عم و أم عمة و زوجتك حرام عليك حيث أنها جدتها من الاب، و كذا أم خال و أم خالة زوجتك حرام عليك، حيث أنها جدتها من الام، فهل تحرم عليك من جهة الرضاع أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

رابعها: زوجتك ارضعت بلبنك ولد عمها او ولد خالها فصرت ابا ابن عمها او ابا ابن خالها، و هى تحرم على ابى ابن عمها و ابى ابن خالها، لكونهما عمها و خالها، فهل تحرم عليك من جهة الرضاع أم لا؟

فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

خامسها: امرأة أرضعت أخاك أو أختك لأبويك فصارت أمّاً لهما، و هى محرمة فى النسب لأنها أم لك، فهل تحرم عليك من جهة الرضاع و يبطل نكاح المرضعة إن كانت زوجتك ام لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

سادسها: امرأة ارضعت ولد بنتك فصارت أمّاً له، فهل تحرم عليك لكونها بمنزلة بنتك، و إن كانت المرضعة زوجتك بطل نكاحها أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

سابعها: امرأة أرضعت ولد أختك فصارت أمّاً له، فهل تحرم عليك من جهة أن أم ولد الاخت حرام عليك، لأنّها أختك، و ان كانت المرضعة زوجتك بطل نكاحها أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول:

نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

ثامنها: امرأة أرضعت عمك أو عمتك أو خالك أو خالتك فصارت أمهم و أمّ عمك و عمتك نسباً تحرم عليك، لأنّها جدتك من طرف ابيك، و كذا أم خالك و خالتك، لأنّها جدتك من طرف الام، فهل تحرم عليك بسبب الرضاع، و ان كانت المرضعة زوجتك بطل نكاحها أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، و من قال بالعدم يقول: لا.

اين هشت مثال دو گروه هستند:

گروه اوّل: زوجه، يكى از بستگان خودش را شير دهد و به همين جهت ملازم عنوان حرام شده و بر شوهر حرام مى‌شود:

۱- زوجه، برادرِ خودش را شير مى‌دهد كه در اثر آن برادرِ اين خانم بچّۀ زوج مى‌شود و اين زوجه هم به منزلۀ بچّۀ زوج خواهد بود. پس حرام مى‌شود چون زوجه به منزلۀ «بنت» است.

۲- زوجه، فرزند برادر خودش را شير مى‌دهد كه در اثر آن، بچّه، فرزند زوج شده و اين خانم هم عمّۀ اين بچه خواهد بود، پس

حرام می‌شود چون زوجه به منزلهٔ «خواهر» است.

۳- زوجه، عمو یا عمّهٔ خودش را شیر می‌دهد که در اثر آن زن به حکم جدّهٔ پدری است یا دایی و خاله خودش را شیر می‌دهد، در این صورت در حکم جدّهٔ مادری است که عنوان ملازم «جدّه» است.

۴- زوجه، پسرعمو یا پسرعمّهٔ خودش را شیر می‌دهد که در اثر آن، بچّه فرزند زوج است و زوج به حکم عموی زوجه است و بر او حرام است چون زوجه «دختر برادر» است.

گروه دوّم: زوجه یکی از بستگان زوج را شیر دهد:

۱- اگر زوجه برادر زوج را شیر دهد، حکم مادر زوج را پیدا می‌کند، چون مادرِ برادرِ زوج، مادر زوج خواهد بود.

۲- اگر زوجه، فرزند دخترِ زوج (نوهٔ دختری) را شیر دهد زوجه در حکم دخترِ زوج است و حرام می‌شود.

۳- اگر زوجه، فرزند خواهر زوج را شیر دهد جانشین خواهرِ زوج می‌شود و خواهر زوج بر او حرام است.

۴- اگر زوجه عمو یا عمه یا دایی یا خالهٔ زوج را شیر دهد، به منزلهٔ مادربزرگ زوج است و مادربزرگ هم حرام است.

در این هشت مورد بنا بر عموم منزله، زن در خانهٔ شوهر حرام

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۶

می‌شود، و اگر به عموم منزله قائل نباشیم حرام نمی‌شود.

مثالها منحصر به اینها نیست و مثالهای دیگری می‌توان پیدا کرد که عنوان ملازم دارد، اصولًا هر کسی دختر یکی از محارم را شیر دهد جانشین او می‌شود.

ادلّهٔ منکرین عموم منزلهٔ:

اشاره

محقّق ثانی هفت دلیل بر ابطال این قول آورده است:

۱- برائت:

به واسطهٔ این عنوان ملازم، زوجه حرام شده یا نه؟ اصالهٔ الحلیّهٔ می‌گوید حلال است و دلیلی بر حرمت نداریم.

۲- احتیاط:

شما می‌گویید این خانم در خانهٔ شوهر حرام می‌شود، پس می‌تواند با مرد دیگری ازدواج کند، این خلاف احتیاط است و نمی‌توان زن را پیش شوهر دیگر فرستاد.

۳- عموم آیهٔ، «وَ أَنْکِحُوا الْأَیامی مِنْکُمْ وَ الصَّالِحِینَ مِنْ عِبادِکُمْ وَ إِمائِکُمْ»:

این آیه فقط به عناوین هفت‌گانه تخصیص خورده نه به عناوین ملازم؛ و کسانی که می‌خواهند این عموم را تخصیص بزنند، باید دلیل بیاورند.

۴- عموم آیهٔ، «وَ أُحِلَّ لَکُمْ مٰا ورٰاءَ ذٰلِکُمْ»:

غیر از عناوین سبعه بقیّه حلال هستند. کسانی که می‌خواهند تخصیص بزنند باید دلیل بیاورند.

۵- اجماع:

جز در موردی که زن، نوهٔ دختری خودش را شیر می‌دهد، کسی از فقها نگفته که زن در خانهٔ شوهر حرام می‌شود و طبق قول شما خیلی از زنها حرام می‌شوند.

۶- استصحاب حلیّت:

زن در خانهٔ شوهر حلال بود آیا با این شیر دادن و پیدا شدن عنوان ملازم حرام شده یا نه؟ استصحاب جاری کرده و می گوییم حلال است.

۷- انتفاء المقتضی:

در باب نکاح باید عناوینی حاصل شود تا حرمت بیاید، نسب و مصاهرهٔ که در اینجا نیست و فقط رضاع است، ادلّهٔ رضاع هم فقط شامل عناوین هفت‌گانه است.
جمع‌بندی: از مجموع این هفت دلیل، سه دلیل از اصول و یک دلیل اجماع و دو دلیل از عمومات و یک دلیل عقلی است. از میان این ادلّه عمده، دلیل اخیر است، یعنی برای حرمت باید یکی از عناوین نسبی یا مصاهرهٔ یا رضاع حاصل شود که هیچ یک از اینها نیست و ادلّهٔ رضاع هم از ما نحن فیه کوتاه است چون در نفس عناوین سبعه ظهور دارد نه در ملازمات آن.
۷۵ ادامهٔ مسئلهٔ ۴ ... ۸/ ۱۲/ ۸۰

ادلّهٔ مثبتین عموم منزله:

۱- دلیل عام:

دلیل عمدهٔ این قول، همان عمومات
«یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»
است و معنی آن این است که در جایی که رضاع حاصل شده، اگر نسب بود حرام می‌شد، اکنون هم که رضاع به جای آن است،

حرام می گردد.

جواب: عمومات

«یحرم من الرضاع »...

از لوازم منصرف است و قدر متیقّن خودِ عناوین است و اگر یحرم من الرضاع عمومیت داشت بایـد متقدّمین به آن اشاره می کردند در حالی که قبل از زمان محقّق، کسی توجّه به لوازم نکرده که دلیل بر انصراف است.

بله اگر در «یحرم من الرضـاع مـا یحرم من النسب»، به جـای لفـظ «مـا» لفـظ «مَنْ» بود، قابل چانه زدن بود که بگوییم آیا «من» شامل عناوین ملازم هم می‌شود یا نه؟ ولی در اینجا «ما» می گوید که منظور از آن عناوین (اوصاف) است، یعنی عنوان مادر بودن و خواهر بودن، در حالی که منظور شما عنوان نیست، بلکه مصداق را می گویید، چون خودِ عنوان از محرمات نیست.

۲- روایات:

بعضی از قائلین، به تمام روایاتی که در باب «لا ینکح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» آمده است، استناد کرده‌اند.

...* عن علی بن مهزیار قال سأل عیسی بن جعفر بن عیسی أبا جعفر الثانی علیه السلام انّ امرأة ارضعت لی صبیاً فهل یحلّ لی أن أ تزوّج ابنة زوجها ...؟ لو کنّ عشراً متفرقات ما حل لک شیء منهن و کنّ فی موضع بناتک. «۱»

در این موارد واقعاً عنوان «بناتکم» صدق می کند یا عنوان ملازم است؟

عنوان ملازم است چون این بچّه از این زن شیر خورده و دختر صاحب لبن شده است، پس دختران دیگر صاحب لبن خواهر بچّهٔ أبو المرتضع می‌شوند و خواهران این بچّه، بمنزلهٔ دختران

---

(۱) ح ۱۰، باب ۶ از ابواب رضاع.

أبو المرتضع هستند (همان گونه که در نسب خواهران بچّهٔ کسی، دختران او هستند، در رضاع هم، چنین است) در نتیجه خواهر ولد یکی از عناوین ملازم بنت بودن است، پس لا ینکح أبو المرتضع یکی از مصادیق عموم منزله است و مفهوم تعبیر امام که می‌فرماید: «کنّ فی موضع بناتک» این است که هرکس که در موضع یکی از محرّمات نسبیه باشد، حکم همان محرم را دارد. یعنی عنوان ملازم مثل عنوان اصلی است.

مرحوم صاحب جواهر «۱» به این نکته توجه کرده، چون مشهور در مسئلهٔ لا ینکح أبو المرتضع قائل به حرمت هستند، در حالی که به عموم منزله قائل نیستند. صاحب جواهر در مقام دفاع برآمده و می‌فرماید که این قیاس است و شما موارد دیگر را به اینجا قیاس نکنید، حتّی أسوأ حالا از قیاس است چون در قیاس از جزئی به جزئی پی می‌بریم ولی در اینجا یک قاعدهٔ کلّی (عموم منزله) را از یک جزئی درست می کنید که این أسوأُ حالًا است.

جواب: این قیاس منصوص العلّهٔ یا در قوّهٔ قیاس منصوص العلهٔ است که کبرای کلی از آن استفاده می‌شود و یا از باب الغاء خصوصیّت است یعنی از هر عرفی که بپرسیم، می گوید فرقی بین بنت و ام وجود ندارد.

به عبارت دیگر ما می‌توانیم از این روایت یک صغری و کبری درست کنیم:

صغری: انهنّ فی موضع بناتک.

کبری: کلّ من کان فی موضع بناتک فهی ابنتک.

نتیجه: هنّ ابنتک.

در اینجا از «بنات» هم الغاء خصوصیّت کرده و به تمام محارم تعدّی می کنیم: فی موضع امّک، فی موضع خالتک، فی موضع عمّتک ...

قلنا: تا اینجا در حدّ امکان از این استدلال دفاع کردیم و لکن سابقاً بیان شد که این روایت از «علی بن مهزیار» نیست بلکه از «عیسی بن جعفرٍ» مجهول الحال است پس ما که مسئلهٔ «لا ینکح أبو المرتضع» را منکر شدیم، در اینجا راحت هستیم ولی آنهایی که در آن مسأله قائل به حرمت شده‌اند و دلیل آنها هم این روایت بود در اینجا به زحمت می‌افتند.

جمع‌بندی روایت: در واقع مسئلهٔ «لا ینکح أبو المرتضع» یکی از مصادیق مسئلهٔ «عموم منزله» است و اگر روایت را پذیرفتیم و گفتیم علّت در روایت جنبهٔ تعبدی ندارد در این صورت باید در موارد دیگر از محرّمات، غیر از بنت هم این را بگوییم.

۷۶ ادامهٔ مسئلهٔ ۴ ... ۱۱/ ۱۲/ ۸۰

...* عن ایوب بن نوح قال:

(عین همان مشکل روایت قبل در سند این روایت هم وجود دارد)

کتب علی بن شعیب

(مجهول الحال)

الی ابی الحسن علیه السلام امرأة ارضعت بعض ولدی هل یجوز لی أن أ تزوّج بعض ولدها؟ فکتب علیه السلام: لا یجوز ذلک لک لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدک. «۲»

این روایت، هم کلمهٔ «لانّ» دارد و هم کلمهٔ «بمنزلة ولدک» پس از روایت ابن مهزیار بهتر است. کلام در اینجا مثل کلام در روایت قبل است، یعنی وقتی «بمنزلهٔ بناتک» حرام بود، به منزلهٔ محرمات دیگر هم حرام خواهد بود، چون تعلیل عام است؛ ولی چون ما در سند حدیث اشکال کرده و نپذیرفتیم و فتوی ندادیم، در عموم منزله هم فتوی نمی‌دهیم. به عبارت دیگر، یک بام و دو هوا ممکن نیست. یا «لا ینکح أبو المرتضع» را رها کنید یا در اینجا هم به عموم منزله قائل شوید.

...* عن عبد اللّه بن جعفر، قال: کتبت الی ابی محمّد علیه السلام: امرأة ارضعت ولد الرجل هل یحلّ لذلک الرجل أن یتزوّج ابنة هذه المرضعة أم لا؟ فوقّع: لا تحلّ له. «۳»

این روایت مشکل سند ندارد ولی تعلیل هم ندارد (علت «لا تحلّ» را بیان نکرده) و نمی‌توانیم از آن تعلیل بفهمیم، البتّه با ضمیمهٔ دو روایت قبل، ظنّ و حدس انسان این است که علّت، همان به منزلهٔ بناتک بودن است؛ ولی قانون این است که هر روایت جداگانه دلالت داشته باشد. در مجموع نمی‌توانیم به این روایت استدلال کنیم، مگر اینکه مجموع روایات را با هم در نظر بگیریم که در این صورت، باز تعلیل در روایات معرض‌عنهای مشهور است و جدا کردن تعلیل هم از روایت ممکن نیست.

بهترین راه این است که روایات را حمل بر کراهت کنیم و بگوییم چیزی که به منزلهٔ یکی از محرّمات است (مثل قابله) ازدواج با او مکروه است.

نتیجه: ما قائل به عموم منزله نیستیم، حتّی در مصداق آن هم که «لا ینکح أبو المرتضع» است، قائل نیستیم.

بقی هنا امران:

اشاره

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۱۷.

(۲) ح ۱، باب ۱۶ از ابواب رضاع.

(۳) ح ۲، باب ۱۶ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۸

الامر الاوّل: مرحوم صاحب جواهر سه دلیل، غیر از ادلّهٔ هفت‌گانهٔ مرحوم محقّق ثانی، بر بطلان عموم منزلهٔ اقامه کرده است:

۱- آیهٔ «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنّا أَحْلَلْنا لَکَ أَزْواجَکَ ... وَ بَناتِ عَمِّکَ وَ بَناتِ عَمّاتِکَ» «۱»

آیه صریحاً می‌فرماید ای پیامبر دخترعموها و دخترعمّه‌هایت بر تو حلال هستند در حالی که اگر قائل به عموم منزلهٔ باشیم، حرام می‌شوند، چون حمزه (عموی پیامبر) برادر رضاعی پیامبر بود بنابراین، خواهران حمزه (عمّه‌های پیامبر)، خواهرِ برادرِ پیامبر و بمنزلهٔ خواهران پیامبر بودند، و دخترِ خواهر را نمی‌توان تزویج کرد، در حالی که آیه اجازهٔ تزویج آنها را می‌دهد، که نتیجهٔ آن این است که عموم منزله با این آیه مخالف و باطل است.

۲- روایت موثّقهٔ «یونس بن یعقوب»:

...* قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأة أرضعتنی و أرضعت صبیّاً معی و لذلک الصبی أخ من أبیه و امّه، فیحلّ لی أن أتزوّج ابنته؟ قال: لا بأس. «۲»

بچّهٔ همشیر من یک برادر ابی و امّی دارد که او دارای دختری است، آیا ازدواج با او بر من جایز است؟ امام می‌فرماید: «لا بأس» در حالی که عموم منزله شامل این مورد می‌شود و نباید ازدواج جایز باشد، چون دختر برادرِ برادر، به منزلهٔ دختر برادر است و ازدواج با او جایز نیست. پس عموم منزله باطل است.

۷۷ ادامهٔ مسئلهٔ ۴ و ۵ (لو شکّ فی وقوع الرضاع ...) ۱۳/ ۱۲/ ۸۰

۳- روایت موثّقهٔ «اسحاق بن عمّار»:

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل تزوّج أخت أخیه من الرضاعة

(صاحب جواهر قید «من الرضاعة» را برای «أخت» می‌داند و معنی آن این است که مردی خواهر رضاعیِ برادرِ نسبیِ خودش را تزویج کرده است)

قال: ما احبّ أن أ تزوّج أخت أخی من الرضاعة. «۳»

صاحب جواهر «ما احبّ» را دلیل بر کراهت می‌داند و می‌فرماید این مسأله از مصادیق عموم منزله است، یعنی از باب عموم منزله خواهرِ برادر به منزلهٔ خواهر انسان است و اینکه امام فرمود ما احبّ یعنی مکروه است، پس طبق بیان امام علیه السلام ازدواج جایز است، در نتیجه عموم منزله باطل است.

جواب: ما سابقاً به این حدیث اشکال کرده و گفتیم که قید به دوّمی (اخیه) می‌خورد یعنی کسی می‌خواهد خواهر برادر رضاعی خودش را تزویج کند که این کار حرام است و «ما احب» حمل بر کراهت نمی‌شود، پس حدیث ربطی به عموم منزله ندارد.

الامر الثّانی: همان گونه که گفته شد، مرحوم محقّق ثانی در باب عموم منزله سیزده مثال بیان کرده‌اند

که مرحوم امام در هشت مثال خلاصه می کند. مرحوم محقّق ثانی در رسالهٔ رضاعیّه می‌فرماید:

نعم اختلف اصحابنا فی ثلاث مسائل قد یتوهّم منها القاصر عن درجهٔ الاستنباط أن یکون دلیلا لشیء من هذه المسائل أو شاهداً علیها ...الاولی جدّات المرتضع بالنسبهٔ الی صاحب اللبن هل تحلّ له أم لا؟ قولان للاصحاب.

جدّاتِ بچّهٔ شیرخوار، نسبت به صاحب لبن جدّهٔ فرزند او و به منزلهٔ مادر زن یا مادر او می‌شوند

الثانیهٔ: اخوات المرتضع نسباً أو رضاعاً بشرط اتحاد الفحل هل یحللن له (صاحب لبن) ام لا؟ قولان ایضا.

کسی که می گوید خواهرِ بچّهٔ رضاعی من حرام است، دلیلی از روایات ندارد، پس از باب عموم منزله است یعنی در واقع به منزلهٔ دختر من یا به منزلهٔ ربیبهٔ من می‌باشد.

الثالثهٔ: اولاد صاحب اللبن ولادهٔ و رضاعاً و کذا اولاد المرضعهٔ ولادهٔ و کذا رضاعاً مع اتّحاد الفحل بالنسبهٔ الی إخوهٔ المرضع هل یحللن لهم أم لا؟ قولان أیضاً. «۴»

قبلًا داشتیم که فرزندان دیگر صاحب لبن بر برادران بچّهٔ شیرخوار حرام هستند که اینها در واقع برادرِ برادر و یا خواهرِ برادر می‌شوند و بمنزلهٔ برادر و خواهر هستند.

مرحوم محقّق ثانی این سه مسأله را ذکر کرده و می‌فرماید مبادا قاصر از درجهٔ اجتهاد توهّم کند که اینها دلیل بر عموم منزله است.

قلنا: شما که می‌فرمایید «فیه قولان». آن کسی که در این مسائل قائل به حرمت شده است، به چه دلیل می گوید حرام است؟ مسأله که نصّ خاصّی ندارد، لا بد از مصادیق عموم منزله است. پس سه مسأله دلیل بر این است که در گوشه و کنار قائل به عموم منزله بوده است و این که می گویید از علمای قبل از شهید کسی قائل به عموم منزله نشده، صحیح نیست. به همین دلیل مسئلهٔ عموم منزله از مسائل مشوّش است.

تلخّص من جمیع ما ذکرنا: حق با منکرین عموم منزله است و

---

(۱) آیهٔ ۵۰ سورهٔ احزاب.

(۲) ح ۳، باب ۶ از ابواب نسب.

(۳) ح ۲، باب ۶ از ابواب نسب.

(۴) رسائل کرکی، ج ۱، ص ۲۱۵.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۸۹

در این سه مسأله ما هم قائل به عموم منزله نیستیم حتّی مسئلهٔ «لا ینکح أبو المرتضع» که به گمان بعضی نص داشت، آن را نپذیرفتیم بنابراین به تمام معنی منکر هستیم. بنابراین، به حرمت فتوی نمی‌دهیم اگر چه احتیاط و کراهت را هم بعید نمی‌دانیم.

[مسئلهٔ ۵ (لو شکّ فی وقوع الرضاع)]

اشاره

مسألهٔ ۵: لو شکّ فی وقوع الرضاع أو فی حصول بعض شروطه من الکمیّهٔ أو الکیفیّهٔ بنی علی العدم، نعم یشکل فیما لو علم بوقوع الرضاع بشروطه و لم یعلم بوقوعه فی الحولین أو بعدهما و علم تاریخ الرضاع و جهل تاریخ الولادهٔ المرتضع، فحینئذ لا یترک

الاحتياط.

عنوان مسأله:

این مسأله در مورد شبهات مصداقیّهٔ رضاع است (هرکجا منشأ شک، وجودات خارجیّه باشد از شبهات مصداقیّه است و هرکجا منشأ شك حکم اللّه باشد، از شبهات حکمیّه است).

شکّی که در رضاع پیدا می‌شود دو گونه است:

۱- شک در اصل رضاع:

یعنی آیا اصل رضاع واقع شده است؟
در اینجا اصل عدم است، یعنی استصحاب عدم جاری می‌کنیم و اصل حلیّت است (به اصالهٔ البراءهٔ هم می‌توان تمسّک کرد).

۲- شک در شروط و کیفیّت رضاع:

اشاره یعنی اصل رضاع معلوم است؛ و در شرائط آن شک داریم، مثلًا نمی‌دانیم چند مرتبه شیر خورده است؟ آیا از پستان شیر خورده است؟ آیا در بین رضعات غذا خورده است؟ در اینجا نیز اصل برائت است (یعنی اصل این است که پانزده بار از پستان نخورده) ... استصحاب عدم هم در اینجا جاری می‌شود چون از شبهات حکمیّه است.

مرحوم امام و بعضی دیگر در اینجا استثنایی می‌زنند و می‌فرمایند: اگر ندانیم رضاع در دو سال واقع شده یا بعد از حولین، در مسئلهٔ حادثین و شک در تأخّر حادث داخل می‌شود که سه حالت دارد:
۱- تاریخ تولّد بچّه و تاریخ رضاع هر دو مجهول است.
۲- تاریخ تولّد معلوم؛ ولی تاریخ رضاع مجهول است.
۳- تاریخ تولّد مجهول؛ ولی تاریخ رضاع معلوم است.
۷۸ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۴/ ۱۲/ ۸۰

۱- تاریخ تولّد و رضاع مجهول (مجهولی التاریخ):

دربارهٔ جریان اصول در اطراف علم اجمالی دو مبنا وجود دارد، یکی این که اصلًا اصول جاری نمی‌شود، تا تعارض کرده و تساقط کنند چون «انقضه بیقین آخر» موجود شده است، پس مقتضی برای استصحاب وجود ندارد. و دیگر این که اصول جاری شده و تعارض کرده و تساقط می‌کنند. در ما نحن فیه اصل عدم رضاع تا پایان حولین، اقتضاء حلیّت و اصل عدم پایان حولین تا زمان رضاع، اقتضاء حرمت دارد، این دو اصل تعارض کرده و تساقط می‌کنند، چون علم اجمالی به بطلان احدهما داریم، و یا اصلًا جاری نمی‌شوند، پس طبق هر دو مبنا جای اصالهٔ الاباحه است.

۲- تاریخ ولادت معلوم و تاریخ رضاع مجهول:

در اینجا یک اصلِ بـدون معارض جاری می‌شود. چون معلوم التاریخ که جای استصحاب نیست و فقط در مجهول التاریخ اصل جاری می‌کنیم یعنی می‌گوییم رضاع واقع نشده تا زمانی که حولین تمام شود (عدم تحقق الرضاع الی انقضاء الحولین) پس حکم به حلیّت می‌شود.

۳- تاریخ ولادت مجهول و تاریخ رضاع معلوم:

این صورت محلّ بحث است. آیا در اینجا می‌توانیم با اصل، حرمت را ثابت کنیم؟ بعضی می‌گویند استصحاب می‌کنیم (استصحاب بقاء الحولین الی زمان الرضاع) پس رضاع در حولین واقع شده و حرام است.

قلنا: این از قبیل ضمّ وجدان به اصل است، یعنی هرچه که برای حرمت یا وجوب لازم است بعضی را با وجدان و بعضی را با اصل ثابت می‌کنیم، ما در اینجا زمان رضاع را بالوجدان و بقاء حولین را با اصل ثابت می‌کنیم یعنی حولین هم به مقتضای استصحاب باقی بوده است پس ثابت می‌شود که رضاع در حولین حاصل شده و حرمت حاصل است.

ان قلت: مسئلهٔ ضم وجدان به اصل برای اجزاء ترکیبیّه است نه قید و مقیّد و شرط و مشروط. اجزاء ترکیبیّه مثل شاهدین در بیّنه، مثلًا می‌دانیم یکی از دو شاهد، عادل است؛ شاهد دوّم سابقاً عادل بوده؛ ولی الان نمی‌دانیم، که با استصحاب می‌گوییم عادل است، پس یکی از دو شاهد عدالتش بالوجدان و دیگری با اصل ثابت می‌شود. امّا اگر قید و مقید یا شرط و مشروط باشد مثل ما نحن فیه (یشترط أن یکون الرضاع فی الحولین که شرط است نه جزء) در این صورت ضم وجدان به اصل درست نیست، چون «اصل مثبت» است به این بیان که شما می‌گویید شرط تا حالا بوده و مشروط هم بالوجدان است پس تقیّد و اشتراط که امر عقلی است با اصل ثابت می‌شود، اثبات لوازم عقلی با استصحاب، اصل مثبت است.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۰

قلنا: این از اصول مثبته نیست (یا به تعبیر دیگر اینجا واسطه خفی است) چون به اجماع همهٔ علما، استصحاب در شرائط نماز جاری است، مثلًا استصحاب وضو می‌کنند و نماز می‌خوانند در حالی که وضو جزء شرائط است و از اجزاء نماز نیست، در اینجا حمد و سوره را بالوجدان و طهارت را با استصحاب احراز می‌کنیم که ضم وجدان به اصل است. از این بالاتر همهٔ روایات استصحاب در مورد شرط و مشروط است که بعضی برای طهارت حدثیّه و بعضی برای طهارت خبثیّه است و امام می‌فرماید استصحاب کن، در حالی که طهارت از حدث و خبث از شرائط هستند و همه این روایات شاهد بر این است که شرط و مشروط از اصل مثبت خارج است. بعضی دیگر از روایات استصحاب هم در مورد صوم است.

وقت با صوم هم از قبیل شرط و مشروط است (صیام مشروط و شرط آن این است که در رمضان باشد). پس اگر شرط و مشروط را اصل مثبت بدانید تمام روایات استصحاب برچیده می‌شود.

ما در اینجا ایراد مختصری به تحریر الوسیله داریم چون امام (ره) در صورت سوم (تاریخ ولادت مجهول و تاریخ رضاع معلوم) می‌فرمایند که لا یترک الاحتیاط، چرا فتوی نمی‌دهند و احتیاط می‌کنند، با اینکه جای احتیاط نیست چون اصل مثبت نیست، و ما در اینجا به حرمت فتوی می‌دهیم.

روایتی هم برای شبهات موضوعیّه پیدا شده که بعضی از مطالب را در مورد شبهات موضوعیّه بیان می‌کند:

...* عن ابی یحیی الحناط، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام انّ ابنی و ابنهٔ أخی فی حجری فأردت أن أزوّجها ایّاه فقال بعض اهلی: انّا قد أرضعنا هما، فقال: کم؟ قلت: ما أدری، قال فأرادنی علی أن أوقّت

(از من خواست تعیین کنم چند بار بوده است)

قال: قلت: ما أدری، قال:

فقال: زوّجه. «۱»

اين روايت دليل خوبی است که اگر شک در تعداد رضعات باشد، استصحاب جاری می‌شود و چون نمی‌توان گفت که عدد با بقيّهٔ شرائط فرق دارد، با الغاء خصوصيّت بقيهٔ شرائط را هم داخل می کنيم.

[مسألهٔ ۶: لا تقبل الشهادهٔ علی الرضاع الّا مفصّلهٔ]

اشاره

۷۹ مسئلهٔ ۶ (الشهادهٔ علی الرضاع ...) ۱۵/ ۱۲/ ۸۰

مسألهٔ ۶: لا تقبل الشهادهٔ علی الرضاع الّا مفصّلهٔ بأن يشهد الشهود علی الارتضاع فی الحولين بالامتصاص من الثدی خمس عشرهٔ رضعهٔ متواليات (چهار مورد از شرائط را گفته‌اند، بقيّهٔ شرائط هم همين گونه است مثلًا اتّحاد فحل باشد، لبن، لبن فحل باشد، رضعهٔ کامله باشد، لبن را قی نکند و جزء بدن او شود)...

مثلًا الی آخر ما مرّ من الشروط، و لا يکفی الشهادهٔ المطلقهٔ و المجملهٔ بأن يشهد علی وقوع الرضاع المحرّم أو يشهد مثلًا علی أنّ فلاناً ولد فلانهٔ أو فلانهٔ بنت فلان من الرضاع، بل يسأل منه التفصيل، نعم لو علم عرفانهما شرائط الرضاع و انّهما موافقان معه فی الرأی اجتهاداً أو تقليداً تکفی.

عنوان مسأله:

اين مسأله در مورد شهادت رضاع است، يعنی اگر دو شاهد بر وقوع رضاع شهادت دهند، پذيرفته می‌شود، منتهی شهادت بايد تفصيلی باشد، چرا که فقها در شرائط رضاع اختلاف دارند.

مرحوم محقّق در شرايع اين مسأله را با همين عبارت دارد، و مرحوم صاحب جواهر هم می‌فرمايد:

لا تقبل الشهادهٔ بالرّضاع الّا مفصّلهٔ بجميع ما يعتبر عند الحاکم الّذی تقوم عنده الشهادهٔ حتّی عدم قيء اللبن بناء علی اعتباره عنده بلا خلاف اجده ممّن تعرّض لها (قيد مفصّله). «۲»

از عبارت «بلا خلاف اجده ممن تعرّض لها» معلوم می‌شود که بعضی مسئلهٔ شهادت بر رضاع را متعرّض نشده‌اند؛ ولی تمام کسانی که متعرّض شده‌اند، شهادت را به «مفصّلهٔ» مقيّد کرده‌اند و اينکه صاحب جواهر می‌فرمايد «عند الحاکم»، لازم نيست حتماً عند الحاکم باشد، چون حاکم برای دعویٰ است پس در جايی که دعویٰ نيست و فقط اثبات موضوع است مانند رضاع، نياز به بيّنه داريم، شايد ايشان می‌خواسته فرد کاملتر را بگويد، پس مسأله تقريباً مسلّم است.

ادلّه:

۱- بنای عقلاء:

شهادت قبل از آنکه بيّنهٔ شرعی باشد، بيّنهٔ عقلايی است، البتّه ممکن است شروط و قيود در نزد شرع و عرف متفاوت باشد؛ ولی اصل آن در بين عقلا مسلّم است. در بين عقلا هم معروف است که اگر يک مسأله اختلافی باشد و بخواهند شهادت دهند، بايد شهادت تفصيلی باشد، شارع مقدّس هم قيودی بر آن گذاشته و آن را امضاء کرده است.

۲- انصراف عمومات شهادت:

ادلّهٔ شهادت در شرع از شهادت مجمله در هنگام اختلاف آراء انصراف دارد.

---

(۱) ح ۱، باب ۱۱ از ابواب رضاع.

(۲) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۴۱.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۱

نتیجه: دلیل ما بناء عقلا و انصراف عمومات شهادت است.

و من هنا یظهر: می‌توانیم این بحث را به ابواب دیگر توسعه دهیم، یعنی هرجا که اختلاف آراء است، شهادت مجمله کارساز نیست مثلًا در مورد شهادت بر کریّت آب، مجملًا پذیرفته نمی‌شود؛ چون در میزان کر، بین علماء اختلاف است. در بسیاری از مسائل طهارت و نجاست هم آراء مختلف است که در آنجا هم شهادت مجمله قبول نمی‌شود و اگر اختلاف آراء نباشد شهادت مجمله کافی است مثلًا در مورد قتل، اگر دو نفر خبر دهند که زید، عمرو را کشته، قتل است خواه با چاقو باشد یا اسلحه باشد یا ... و تفاوتی از این لحاظ نیست، همچنین در مسئلهٔ جرح یا ازدواج، شهادت مجمله کافی است، پس در مواردی که اختلاف آراء است باید شهادت مفصّله و در جایی که اختلاف آراء نیست، شهادت اجمالی کافی است.

و من هنا یظهرشرائط رضاع هم مختلف است، در بعضی از شرائط اختلاف آراء نیست و مسلّم است که در این موارد شهادت تفصیلی لازم نیست؛ مثل امتصاص از ثدی واحد؛ ولی در بعضی از موارد اختلافی است، مثل تعداد رضعات که در آن‌ها باید شهادت تفصیلی باشد و روایت ابی یحیی «۱» که در آن امام سؤال از کمیّت کرده و تفصیل خواستند می‌تواند مؤیّد این مسأله باشد که شهادت باید تفصیلی باشد.

۸۰ مسئلهٔ ۷ (قبول شهادهٔ النّساء فی الرّضاع ...) ۱۴/ ۱/ ۸۱

[مسألة ۷: الأقوی أنّه تقبل شهادهٔ النساء العادلات فی الرضاع مستقلّات]

اشاره

مسألهٔ ۷: الاقوی انّه تقبل شهادهٔ النساء العادلات فی الرضاع مستقلّات (زنها مستقلًا شهادت دهند)

بأن تشهد به (رضاع)

اربع نسوهٔ، و منضمات (زنها به مردها ضمیمه شوند)

بأن تشهد به امرأتان مع رجل واحد.

عنوان مسأله: این مسأله در دو مقام قابل بحث است:

اشاره

المقام الاوّل: شهادهٔ النساء فی الرّضاع

المقام الثانی: عدد الشهود

به تناسب این بحث تمام بحثهای مربوط به شهادت زنان را مطرح خواهیم کرد، این بحث‌ها عبارتند از:

– شهادهٔ النساء فی الرضاع.

– شهادهٔ النساء فی ما یخفی علیه الرجال (فی ما لا یطلع علیه الرجال)؛ شهادت‌های مختصّهٔ به نساء مثل شهادت به باکره بودن دختر یا نفساء بودن زن، شهادت به زنده بودن ولد بعد از تولد، شهادت به عیوب پنهانی زنان در رابطه با ازدواج.

– شهادهٔ النساء فی الحدود و الدیات و القصاص، و امثال ذلک.

– شهادهٔ النساء فی الحقوق و الاموال و نحوها مانند دیون.

– شهادهٔ النساء فی الطلاق و النکاح و امثال ذلک مثل رؤیت هلال.

در انتهاء این مبحث دربارهٔ فلسفهٔ عدم پذیرش شهادت نساء در بعضی از موارد و فلسفهٔ تفاوت تعداد شهود در مواردی که شهادت نساء قبول می‌شود بحث خواهیم کرد.

المقام الاوّل: شهادهٔ النّساء فی الرّضاع

اشاره

در مسئلهٔ رضاع ابتدا سراغ اصلِ قبول شهادت نساء می‌رویم.

اقوال:

از نظر اقوال میان عامّه و خاصّه اختلاف است؛ ولی مشهور و معروف، قبول شهادت نساء در رضاع است و بسیاری از قدماء و متأخرین و معاصرین طرفدار قبول شهادت آنان در این مقوله هستند، در عین حال مخالف هم داریم، شیخ طوسی در کتاب خلاف و جماعت دیگری قائل به عدم قبول شده‌اند، در میان عامّه هم این مسأله، اختلافی است.

مرحوم محقّق ثانی در ذیل کلام علامه در این بحث می‌فرماید:

اختلف الاصحاب فی انه هل تقبل شهادهٔ النساء فی الرضاع منفردات علی قولین فذهب الشیخ فی الخلاف و ابن ادریس الی عدم قبولهنّ و ذهب المفید و السید (سید مرتضی) و سلّار و ابن حمزهٔ و جمع من الاصحاب الی القبول. «۲»

مرحوم محقّق، در باب رضاع، بحث شهادت را عنوان نکرده و در کتاب الشهادهٔ متعرّض آن شده است؛ ولی صاحب جواهر مستقلًا در باب رضاع، متعرّض این بحث شده است، ایشان در ذیل مسئلهٔ ۱۱، این بحث را مطرح کرده و در نقل اقوال، از حدود بیست کتاب بلاواسطه و از تعدادی کتاب هم با واسطه نقل می‌کند که قائل به قبول شده‌اند و از بعضی هم نقل شهرت می‌کند. «۳»

ولی شیخ طوسی مخالفت کرده، می‌فرمایند:

لا تقبل شهادهٔ النساء عندنا فی الرضاع بحال (در هیچ حال چه مستقلًا و چه منضماً) و قال ابو حنیفه و ابن ابی لیلا لا تقبل شهادتهنّ منفردات ... و قال الشّافعی: شهادتهنّ علی الانفراد تقبل فی اربعهٔ

---

(۱) ح ۱، باب ۱۱ از ابواب رضاع.

(۲) جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۶۵.

(۳) شرایع، ج ۲۹، ص ۳۴۴.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۲

مواضع الولادهٔ و الاستهلال (شهادت بر زنده بودن بواسطه شنیدن صدای بچّه بعد از تولّد برای ارث بردن) و الرضاع و العیوب تحت الثیاب (عیوب بر دو دسته هستند، عیوبی که خارج از ثیاب است که همان عیوب ظاهری است، مانند اعرج که به شخص لنگ گفته می‌شود و عیوب تحت الثیاب که همان عیوب مخفی است و موجب فسخ نکاح می‌شود مانند رتقاء) و به قال ابن عبّاس و الزهری و مالک و الاوزاعی. دلیلنا اجماع الفرقهٔ و اخبارهم. «۱»

شیخ طوسی در این مسأله با وجود این همه مخالف ادّعای اجماع می‌کند و به همین جهت است که شیخ انصاری اجماع منقول را حجّت نمی‌داند، زیرا مسئله‌ای که آن طرفش بوی اجماع می‌دهد در طرف دیگر ادّعای اجماع کردن بعید است. مرحوم شیخ توجیهی برای این اجماع دارد و می‌فرماید این اجماع بر قاعده استو لأنّ الاصل ارتفاع الرّضاع و ثبوته بشهادتهنّ یحتاج الی دلیل. کأنّ اصل عدم قبول شهادت است و قبول آن باید ثابت شود چون اصلِ عدم حجیّت را همه قبول دارند بنابراین ادّعای اجماع می‌کند که نوعی اجماع بر قاعده است.

نکته: دو اصل داریم:

۱- اصل در باب تکالیف: که اصل، عدم است (اصالهٔ العدم)، مثلًا اگر شک در وجوب یا حرمت داشته باشیم، اصل برائت است، و یا اگر شک در وجوب قضاء داشته باشیم، اصل برائت است.

۲- اصل در باب حُجج شرعیه: شک داریم «ظن» حجت است یا نه، شیخ انصاری در اوّل بحث ظن با ادله اربعه ثابت کرده‌اند که اصل عند الشک عدم حجیّت ظن است الّا ما خرج بالدّلیل.

در ما نحن فیه هم همین است، از قول این مرئه اگر علم حاصل شود بحثی نیست؛ ولی اگر از شهادتش ظنّی حاصل شود، آیا حجت است یا نه؟ اصل عدم حجیّت است و این سبب شده که ایشان ادّعای اجماع کند.

جمع‌بندی: لا ینبغی الشک که شهرت بر قبول شهادت نساء در رضاع است و مخالفین بسیار کم هستند، بنابراین بحث از نظر شهرت قولی، همان گونه است که امام (ره) در تحریر فرموده‌اند.

۸۱ ادامهٔ مسئلهٔ ۷ ... ۱۷/ ۱/ ۸۱

ادلّهٔ قائلین به پذیرش شهادت نساء (قول مشهور):

اشاره

برای قبول شهادت نساء در رضاع به طوایفی از روایات استدلال کرده‌اند.

طایفهٔ اوّل: روایاتی که یک قاعدهٔ کلیه را مطرح می‌کند «تقبل شهادهٔ النساء فی ما لا یطّلع علیه الرجال»

اشاره

و در بعضی از روایات به جای «لا یطّلع» تعبیر به «لا ینظر» دارد. این قاعده در واقع کبرای کلی است و باید به عنوان صغری ثابت شود که رضاع هم از همین قبیل (لا یطّلع علیه الرّجال) است.

کبرای مسأله:

هفت روایت قاعدهٔ کلیّه (کبرای مسأله) را با صراحت بیان می‌کند که بعضی از این روایات معتبر و بعضی معتبر نیستند؛ ولی من

حیث المجموع برای اثبات قاعدهٔ کلیّه کافی است، زیرا:

اوّلًا: در بین آنها روایات معتبر وجود دارد.

ثانیاً: روایات تضافر دارند.

و ثالثاً: مشهور هم به آن عمل کرده، پس از چندین جهت معتبر است و لذا از اسناد روایات بحث نمی‌کنیم.

...* عن ابی بصیر قال: سألته عن شهادهٔ النساء فقال: تجوز شهادهٔ النساء و حدهنّ

(وقتی شهادات نساء به تنهایی صحیح باشد، به انضمام رجال به طریق اولی صحیح است)

علی ما لایستطیع الرجال النظر الیه...

(لایستطیع تشریعی است نه تکوینی، یعنی مواردی که مردان شرعاً نمی‌توانند نگاه کنند). «۲»

...* عن ابراهیم الحارقی

[ثی]

قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:

تجوز شهادهٔ النساء

(ظاهر حدیث منفردات است)

فیما لایستطیع الرجال أن ینظروا الیه و یشهدوا علیه «... ۳»

...* عن محمّد بن الفضیل قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام: قلت له: تجوز شهادهٔ النساء فی نکاح أو طلاق أو رجم

(حدود)

؟ قال:

تجوز شهادهٔ النساء فیما لا تستطیع الرجال أن ینظروا الیه و لیس معهنّ رجل...

(تصریح به منفردات دارد و مفهوم این جواب این است که شهادت نساء در طلاق و نکاح و حدود پذیرفته نمی‌شود، زیرا این امور از موارد «ما لا یستطیع الرجال» نیست). «۴»

...* عن عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:

لا تجوز شهادهٔ النساء فی رؤیت الهلال ... و قال: تجوز شهادهٔ النساء و حدهنّ بلا رجال فی کلّ ما لا یجوز للرجال النظر الیه...

(لا یجوز در اینجا نسبی است چون علی کل حال جایز نیست، نه بر مردان و نه

---

(۱) الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۶، کتاب الرّضاع، مسئلهٔ ۱۹.

(۲) ج ۱۸، ح ۴، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ج ۱۸، ح ۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) ج ۱۸، ح ۷، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۳

بر زنان که مثلًا به عورت زنی برای شهادت بر باکره بودن او نگاه کنند، منتهی نسبی است یعنی مردها ممنوعیّت شدیدتر و زنها ممنوعیّت کمتری دارند). «۱»

...* عن داود بن سرحان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: أجیز شهادهٔ النساء فی الغلام

[الصبی]

صاح أو لم یصحّ

(بچّه‌ای که متولّد شد آیا صدایی کرد یا نه؟ که اگر صدا کرده باشد، معلوم می‌شود زنده بوده، و ارث می‌برد)

و فی کلّ شیء لا ینظر الیه الرجال تجوز شهادهٔ النساء فیه

(به صورت جملهٔ خبریه همان معنی را می‌رساند). «۲»

...* عن السکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ علیه السلام انّه کان یقول: شهادهٔ النساء لا ـ تجوز فی طلاق و لا ـ نکاح و لا فی حدود، الّا فی الدّیون و ما لایستطیع الرجال النظر الیه. «۳»

* و فی العلل و عیون الاخبار باسانیده الی محمّد بن سنان

(که محلّ بحث است)

عن الرضا علیه السلام ... لا تجوز شهادتهنّ الّا فی موضع الضرورهٔ مثل الشهادهٔ القابلهٔ و ما لا یجوز للرجال أن ینظروا الیه «... ۴»

تا اینجا به کمک روایات، کبرای کلّی ثابت شد.

صغرای مسأله:

آیا رضاع از چیزهایی است که مردان نمی‌توانند به آن نگاه کنند؟ بعضی می گویند نگاه مردانِ محارم جایز است؛ آیا محارم تا این اندازه می توانند نگاه کنند؟

سابقاً بیان شد که محارم به تمام بدن یکدیگر نمی توانند نظر کنند و فقط به آن مقداری که معمول است (مقداری از سینه و دستها و ساق پاها) ... می‌توانند نگاه کنند، بله شوهر آن زن می‌تواند یکی از شهود باشد، یا مثلًا ضرورتی ایجاب کند و نگاه کنند و یا چیزی که صاحب جواهر اشاره دارد و می‌فرماید در موقعی که تحمل شهادت می کرد نگاه کردن جایز بوده؛ ولی در حین ادای شهادت، نگاه کردن حرام باشد، مثلًا در هنگام تحمّل شهادت صغیر بوده (بنابراین که صغیر بتواند تحمّل شهادت کند)؛ ولی در حین ادای شهادت کبیر شده و یا اینکه در موقع تحمّل شهادت شوهر بوده و الان طلاق داده است، حال آیا به همین مقدار، رضاع از موارد «یستطیع الرجال» می‌شود؟

به عبارت دیگر آیا مراد از «لایستطیع» و «لا یجوز» لایستطیع غالبی است یا دائمی؟ اگر منظور از لایستطیع، دائمی باشد، یعنی در موردی که هیچ مردی اجازهٔ رؤیت نداشته باشد، شهادت زنان جایز باشد، در این صورت برای شهادت زنان هیچ مصداقی پیدا نمی‌شود، چون اطبّاء هم عند الضّرورهٔ می‌توانند ببینند که بچّه‌ای متولّد شده است یا نه، و یا شوهر در تمام موارد جایز است به زن نظر کند، بنابراین لایستطیع غالبی است یعنی مردان غالباً به حسب متعارف آن را نبینند. بنابراین رضاع هم یکی از مصادیق این کبری است چون غالباً مردها چه محارم و چه غیر محارم سینهٔ زن را در رضاع نمی‌بینند و زنان سینهٔ خود را از محارم غیر شوهر هم می‌پوشانند، مضافاً به اینکه محارم هم محدود هستند؛ ولی زنان در مجالس زنانه، در مقابل زنان دیگر، بچّه‌های خود را شیر می‌دهند و زنان دیگر شیر دادن آنها را می‌بینند و می توانند شهادت دهند.

نتیجه: با بودن این قاعدهٔ کلیّه ما می‌توانیم شهادت نساء را در رضاع ثابت کنیم و بگوییم زنها در مسئلهٔ رضاع منفردات می‌توانند شهادت دهند.

۸۲ ادامهٔ مسئلهٔ ۷ ... ۱۸/ ۱/ ۸۱

طائفهٔ دوّم: روایاتی است که قاعده کلّیه در آنها نیست

و در مصادیق خاصّه‌ای مانند مسئلهٔ بکارت، نفاس، استهلال (ناله کردن بچّه در حین تولد) و عیوب وارد شده است؛ از این مثالها

الغاء خصوصیّت کرده و رضاع را هم ملحق می‌کنیم یا با قیاس اولویّت باب رضاع را بر شمول اولی می‌دانیم.

این احادیث مختلف هستند، بعضی فقط در مورد ولادت و بعضی در مورد بکارت و نفاس و بعضی مصادیق دیگر را بیان می‌کنند که همه را تحت عنوان مصادیق

«ما لا یحلّ للرجل النظر الیها»

قرار می‌دهیم و چون احادیث متضافر هستند از سند آنها بحث نمی‌کنیم.

...* و سألته عن شهادهٔ القابلهٔ فی الولادهٔ،

(اصل ولادت یا زنده به دنیا آمدن ولد یا هر دو، کدام مراد است؟)

قال: تجوز شهادهٔ الواحدهٔ، و قال: تجوز شهادهٔ النساء فی المنفوس

(شهادت به نفاس کنایه از شهادت به ولادت است)

و العُذرهٔ

(بکارهٔ). «۵»

...* عن محمّد بن مسلم قال: قال: لا تجوز شهادهٔ النساء فی الهلال و لا فی الطلاق و قال: سألته عن النساء تجوز شهادتهن؟ قال: نعم فی

---

(۱) ج ۱۸، ح ۱۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ج ۱۸، ح ۱۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ج ۱۸، ح ۴۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) ج ۱۸، ح ۵۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۵) ج ۱۸، ح ۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۴

العذرهٔ و النفساء. «۱»

...* عن عبد اللّه بن بکیر، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: تجوز شهادهٔ النساء فی العذرهٔ، و کل عیب لا یراه الرجل. «۲»

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی امیر المؤمنین علیه السلام بامرأهٔ بکر زعموا انّها زنت، فأمر النساء

(حضرت علیه السلام به زنان امر کردند که او را معاینه کنند)

فنظرت الیها فقلن هی عذراء

(باکره)

، فقال: ما کنت لأضرب من علیها خاتم

(نشانه)

من اللّه، و کان یجیز شهادهٔ النساء فی مثل هذا

(آیا «مثل هذا» رضاع را هم شامل می‌شود). «۳»

...* عن عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن المرأهٔ یحضره الموت و لیس عندها الّا امرأهٔ، أ تجوز شهادتها؟

(شهادت این زن به وصیّت)

أم لا تجوز؟ فقال: تجوز شهادهٔ النساء فی المنفوس و العذرهٔ. «۴»

...* عن احدهما عليه السلام قال: لا تجوز شهادة النساء فى الهلال، و سألته هل تجوز شهادتهنّ و حدهنّ؟ قال: نعم فى العذرة و النفساء. «۵»

...* عن محمّد بن مسلم قال: سألته تجوز شهادة النساء و حدهنّ؟ قال: نعم فى العذرة و النفساء. «۶»

...* عن ابى جعفر عليه السلام قال: قال: تجوز شهادة امرأتين فى استهلال. «۷»

ظاهراً مراد استهلال الصبى است، نه رؤيت هلال ماه، چون:

اوّلًا: به قرينهٔ بعضى از روايات، استهلال هم رديف امور پنهانىِ مرأة مانند عذرهٔ و نفساء قرار داده شده است.

شيرازى، ناصر مكارم، كتاب النكاح (مكارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام، قم - ايران، اول، ۱۴۲۴ ه ق كتاب النكاح (مكارم)؛ ج۳، ص: ۹۴

ثانياً: تعبير به استهلال در مورد رؤيت هلال درست نيست چون استهلال به دنبال هلال ماه رفتن است كه شهادت دادن در آن معنى ندارد، بلكه شهادت بايد به رؤيت هلال باشد.

...* و يجوز فى الاموال، و فى ما لا يطلّع عليه الّا النساء، من النظر الى النساء، و الاستهلال، و النفاس

(براى تمام شدن عدّه)

و الولادة...

(از اين روايت معلوم مى‌شود كه نفاس معنايى غير از ولادت و استهلال دارد. چرا كه استهلال را هم رديف نفاس و ولادت قرار داده است). «۸»

اين حديث در واقع سه حديث است كه از امير المؤمنين و امام باقر و امام صادق عليهما السلام نقل شده است.

و امّا براى الحاق رضاع به اين مواردى كه در روايات ذكر شده است، مرحوم صاحب جواهر مى‌فرمايد:

و الرضاع إن لم يكن اولى من بعضها فهو مثله. «۹»

رضاع از كداميك از موارد ولادت، نفاس، عذره يا عيوب باطنه اولى است؟ رضاع از هيچ يك اولى نيست و مثل آنها هم نيست، چون لازمهٔ آنها رؤيت محل است و فقط در مورد استهلال است كه چون مرد مى‌تواند با گوش خود بدون ديدن، بشنود مثل رضاع است بلكه رضاع اولى از استهلال است چون رضاع با ديدن است و ديدن اولى بر شنيدن است، بنابراين تمام مصاديق مذكوره در روايات غير از استهلال، اولىٰ از رضاع هستند؛ پس در ميان اين روايات، رواياتى به درد ما مى‌خورد كه بحث استهلال را به ميان آورده است چون شنيدن صداى بچّه براى رجال ميسّر است و نسبت به نگاه كردن به سينهٔ زن در هنگام شير دادن اخفّ است و وقتى شهادت به استهلال از زنان پذيرفته شود، در مورد رضاع به طريق اولى پذيرفته مى‌شود.

علاوه بر اين مى‌توانيم از روايات استهلال الغاءِ خصوصيّت كرده و بگوييم شامل رضاع هم مى‌شود كه البتّه اين دليل به قوّت و قدرت دليل اوّل (طايفهٔ اولى) نيست؛ ولى بعيد نيست كه حدّ اقلّ دلالت را داشته باشد.

طايفهٔ سوّم: رواياتى كه به طور اطلاق مى‌گويد شهادت نساء با شرائط قبول است

و معنايش اين است كه شهادت نساء در همه جا مورد قبول است الّا ما خرج بالدليل.

در اين طايفه بايد از اسناد روايات بحث شود، چون احاديث متضافر نيستند.

...* عن ابى جعفر عليه السلام قال: تقبل شهادة المرأة و النسوة اذا كنّ مستورات من اهل البيوتات

(خانوادهٔ پاكى داشته باشد)

معروفات بالستر و العفاف مطیعات للازواج تارکات للبذی

(بدزبانی و فحّاشی)

و التبرّج الی الرجال فی اندیتهم

(جمع نادی به معنی اجتماع یعنی در محلّ اجتماع مردان خود را جمع و جور کرده و با زینت و آرایش نشان ندهند). «۱۰»

مجموع این صفات به معنی عادلات است.

---

(۱) ج ۱۸، ح ۸، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ج ۱۸، ح ۹، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ج ۱۸، ح ۱۳، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) ج ۱۸، ح ۱۴، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۵) ج ۱۸، ح ۱۸، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۶) ج ۱۸، ح ۱۹، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۷) ج ۱۸، ح ۴۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۸) مستدرک، ج ۱۷، ح ۵، باب ۱۹ از ابواب شهادات.

(۹) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۴۵.

(۱۰) ج ۱۸، ح ۲۰، باب ۴۱ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۵

سند این روایت طولانی است و همهٔ آنها خوب هستند جز «عبد الکریم ابن ابی یعفور» که مجهول الحال و برادرِ عبد اللّه بن ابی یعفورِ ثقه است.

حال با تمسّک به اطلاق این روایت می‌گوییم که شهادت نساء مطلقاً پذیرفته می‌شود الّا ما خرج بالدلیل که رضاع هم از آنها نبوده و در تحت اطلاق روایت «تقبل شهادهٔ النساء» باقی است.

این حدیث علاوه بر مشکل سندی اشکال دلالی هم دارد:

اوّلًا: در مقام بیان از نظر عموم (شهادت زنان در همهٔ موارد پذیرفته شود)، نیست بلکه در مقام بیان فی الجمله است یعنی فی الجمله شهادت نساء پذیرفته می‌شود.

ثانیاً: شهادت زنان در خیلی از موارد پذیرفته نمی‌شود (حدود، دیات، قصاص، هلال)؛ ... پس تخصیص اکثر یا کثیر لازم می‌آید و تخصیص اکثر قبیح و مستهجن است در این مورد یا باید بگوییم که در مقام اجمال است یا برای آن یک معنی محدودتری در نظر بگیریم تا بر آن معنی محدودتر تخصیصات کثیره وارد نشود، پس این روایت از جهات مختلف دارای اشکال است و قابل استدلال نیست.

۸۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۷ ... ۱۹/ ۱/ ۸۱

* الحسن بن علی العسکری فی تفسیره

(محل بحث است که آیا تفسیر ایشان به طور صحیح به دست ما رسیده است یا نه)

عن آبائه، عن امیر المؤمنین علیه السلام فی قوله تعالی «فان لم یکونا رجلین فرجل و امرأتان» قال: عَدَلَتْ امرأتان فی الشهادهٔ برجل واحد، فاذا کان رجلان أو رجل و امرأتان أقاموا الشهادهٔ قضی بشهادتهم «... ۱»

(مطلق است و معنایش این است که در همه جا حتّی در مسئلهٔ رضاع، شهادت نساء پذیرفته می‌شود، منتهی این روایت مورد انضمام رجل به مرأة است که می‌توانیم شهادت نساء منفرداً را با عدم قول به فصل ثابت کنیم زیرا در مسئلهٔ رضاع، کسی در حجیّت شهادت نساء قائل به تفصیل بین منضماً و منفرداً نشده است).

این حدیث از نظر دلالت هم محلّ بحث است چون نمی‌دانیم که آیا اطلاق در مقام بیان است، یا ناظر به آیه است (بیان فی الجمله)؟

اگر مطلق باشد، به درد استدلال می‌خورد؛ ولی تخصیص کثیرِ مستهجن یا تخصیص اکثر لازم می‌آید، و اگر ناظر به آیه باشد چون در مورد دین است پس شهادت نساء در دین پذیرفته می‌شود و در ما نحن فیه (رضاع) قابل استدلال نیست.

نتیجه: طایفهٔ سوّم که تمسک به اطلاقات باشد دلیل ضعیفی است و نمی‌توانیم با این دو روایت مشکل را حل کنیم چون:

اوّلًا: در مقام بیان بودنش محلّ بحث است.

ثانیاً: سلّمنا که در مقام بیان بوده و عام باشد؛ ولی تخصیص اکثر لازم می‌آید.

طایفهٔ چهارم:

روایت مرسله‌ای است که عبد اللّه بن بکیر نقل کرده است.

...* عن عبد اللّه بن بکیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی امرأة ارضعت غلاماً و جاریهٔ

(از ذیل حدیث معلوم می‌شود زن مدّعی است که بچّه را شیر داده)

قال یعلم ذلک غیرُها؟ قال: لا، فقال:

لا تُصدّق إن لم یکن غیرها «۲»

(إن شرطیّه است و حجیّت مفهوم شرط در بین مفاهیم مسلّم است پس مفهومش این است که اگر غیر از این زن به او ضمیمه شود کافی است و فرقی نمی‌کند که چند نفر ضمیمه شود، پس این روایت دلالت می‌کند بر قبول شهادت مرضعه به ضمیمه دیگری و این دلیل بر قبول شهادت نساء است).

آیا این سند قابل قبول است؟ اگر بگوییم وقتی در سند روایت به «اصحاب اجماع» می‌رسیم مابعد ایشان قابل قبول است، این سند درست می‌شود؛ ولی اگر این مبنا را قبول نکرده و گفتیم معنای اصحاب اجماع این است که ثقه بودنشان در میان رجال سند اجماعی است، در این صورت این روایت قابل استناد نیست

تنبیه: بعضی در مفهوم این روایت شک کرده و می‌فرمایند که حجّت نیست؛ و علّت این تشکیک آن است که در زمان سابق بحث مفاهیم به اندازهٔ امروز مطرح نبوده و تنقیح نشده بود؛ ولی امروزه در عصر ما روشن است که مفهوم شرط حجّت است، بنابراین اشکال مفهوم شرط وارد نیست و فقط مشکل در سند است.

ان قلت: عمل مشهور جابر ضعف سند است.

قلنا: احتمال دارد مستند مشهور دلیل اوّل و دوّم باشد.

جمع‌بندی: با توجّه به دلیل اوّل و دوّم مشکلی از نظر ضعف دلیل سوّم و چهارم پیدا نمی‌شود پس شهادت نساء در مورد رضاع پذیرفته شده و حق با مشهور است.

ادلّهٔ مخالفین حجّیّت شهادت نساء در رضاع:

اشاره

مخالفین عمدتا دو دلیل اقامه کرده‌اند:

---

(۱) ج ۱۸، ح ۵، باب ۱۵ از ابواب کیفیّهٔ الحکم.

(۲) ج ۱۴، ح ۳، باب ۱۲ از ابواب رضاع.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۶

۱- اصل:

در باب حُجج هر جا که شک کنیم، اصل عدم حجّیّت است یعنی اصالت عدم حجیّت ظنّ الّا ما خرج بالدلیل، که مرحوم شیخ انصاری این بحث را مفصّلًا مطرح می‌کند.

جواب: اصل در جایی قابل تمسک است که دلیلی نداشته باشیم و با وجود دلیل نوبت به اصل نمی‌رسد، و چهار دلیل آوردیم که لااقل دو مورد از آن مقبول است.

۲- روایت مرسله:

مرحوم شیخ طوسی در مبسوط به روایت مرسله‌ای استدلال می‌کند:

* و اصحابنا رووا انّه لا یقبل شهادهٔ النساء فی الرّضاع اصلًا. «۱»

جواب: این حدیث مرسله است و اصحاب هم به آن عمل نکرده‌اند و لو شیخ طوسی به آن اعتماد کرده است و از چیزهایی که انسان را به این روایت مشکوک می‌کند این است که شیخ طوسی در کتاب تهذیب و استبصار این روایت را نقل نکرده و اگر قابل عمل بود باید در آنجا هم ذکر می‌کرد و تصوّر ما این است که ایشان می‌خواسته این عبارت را بعنوان قاعده از عموماتی که می‌گوید شهادت نساء قبول نمی‌شود استفاده کند؛ نه به عنوان روایت؛ ولی به هر حال چنین روایت مرسله‌ای را نمی‌توانیم بپذیریم.

۳- اجماع شیخ طوسی:

بعضی دلیل سوّمی را هم ذکر می‌کنند و آن اجماعی است که شیخ طوسی در کتاب خلاف ادّعا کرده استدلیلنا اجماع الفرقه.

جواب: این اجماع را قبلًا جواب داده و گفتیم که این چه اجماعی است که علما قدیماً و جدیداً مخالف آن هستند و گفتیم شاید از قبیل اجماع بر قاعده باشد، به هر حال، این اجماع منقول پذیرفته نمی‌شود.

۸۴ ادامهٔ مسئلهٔ ۷ ... ۲۱/ ۱/ ۸۱

المقام الثانی: عدد الشهود

اشاره

چهار قول در مسئلهٔ شهادت نساء وجود دارد:

۱- چهار زن باید شهادت دهند (قول مشهور)

۲- شهادت دو زن کافی است (قول مرحوم شیخ مفید)

۳- شهادت یک زن کافی است (قول مرحوم سلّار)

۴- شهادت بالنسبهٔ کافی است که این قول در رضاع قابل استفاده نیست، چون حلیّت و حرمت امری بسیط است و فقط در جایی که مورد شهادت قابل تقسیم باشد وارد می‌شود. مثل میراث که شهادت یک زن یک چهارم اثر دارد و شهادت دو زن نصف اثر و شهادت سه زن سه چهارم اثر...

ادلّهٔ قول اوّل (قول مشهور):

اشاره

قول اوّل که مختار ماست دو دلیل عمده دارد:

۱- اصل:

اصل حجیّت را ثابت کردیم و امّا از نظر تعداد شهود، اصل عدم حجیّت مادون الاربعهٔ است، چون در باب حجج، اصل عدم حجیّت است الّا ما ثبت بالدلیل و در جایی که دلیل بر خلاف اصل نباشد به اصل استناد می کنیم.

۲- استقراء باب شهادات النساء:

وقتی شهادات النساء را استقراء کنیم در می‌یابیم در مواردی که شهادت نساء پذیرفته شده، دو زن معادل یک مرد قرار گرفته است، مثلًا در آیهٔ ۲۸۲ سورهٔ بقره می‌فرماید که اگر دو مرد نبود یک مرد با دو زن شهادت دهند «فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ» حال می گوییم استقراء این اطمینان را می‌آورد که در ما نحن فیه هم (رضاع) باید چهار زن باشد تا معادل دو مرد گردد.

ادلّهٔ قول دوّم (قول شیخ مفید):

برای این قول به سه روایت استدلال کرده‌اند:

...* عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال: تجوز شهادهٔ امرأتین فی استهلال. «۲»

این روایت در مورد استهلال صبی است، آیا می‌توانیم رضاع را هم به آن قیاس کنیم؟ قبلًا ما ادّعای قیاس اولویّت کرده و گفتیم استهلال صبی مستلزم نظر نیست و با شنیدن صدای بچّه حاصل می گردد؛ ولی رضاع مستلزم نگاه کردن است؛ حال که در استهلال شهادت دو زن کافی است، در رضاع به طریق اولی پذیرفته می‌شود.

جواب: در اینجا اولویت عکس است، یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم چون در استهلال دو زن کافی است در رضاع هم دو زن کافی است چون رضاع از استهلال پیچیده‌تر است، شنیدن صدای بچّه آسان است و اگر دو نفر شهادت دهند، کافی است؛ ولی در رضاع، پانزده مرتبه شیر دادن را با تمام شرائط دیدن مشکل و پیچیده است، پس از استهلال به رضاع آمدن در اصل حجیّت

---

(۱) مبسوط، ج ۸، ص ۱۷۲.

(۲) ح ۴۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۷

خوب است؛ ولی در تعداد شهود برعکس است.

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی امرأهٔ ارضعت غلاماً و جاریهٔ قال:

یعلم ذلک غیرها؟ قال: لا فقال: لا تصدّق ان لم یکن غیرها. «۱»

زنی پسر و دختری را شیر داده آیا شهادت آن زن در مورد رضاع قبول می‌شود؟ از مفهومِ جوابِ امام عموم را فهمیده‌اند یعنی‌ان کان غیرها و لو واحدهٔ یقبل قولهاپس دو نفر شهادت دهند پذیرفته می‌شود.

جواب: این استدلال دو اشکال دارد:

۱- اشکال سندی: روایت مرسله است.

۲- اشکال دلالی: مفهوم اطلاق دارد و اطلاق قابل تقیید است یعنی اگر توانستیم با آن استقراء، اربعه را ثابت کنیم، می توانیم این اطلاق را به اربعه تخصیص بزنیم.

...* و روی انّه تجوز شهادهٔ امرأتین فی استهلال الصبی «... ۲»

آیا این روایت است یا فتوای مرحوم صدوق یا یکی از بزرگان اصحاب؟ عبارت «رُوی» شاهد است که قول امام رضا علیه السلام نیست و قول یکی از فقهاست.

جواب: اشکالات روایت اوّل در اینجا هم هست و بعید نیست که این همان روایت أبو بصیر باشد و به فرض که غیر از آن روایت باشد، چون مرسله است نمی‌توان به آن استدلال کرد.

نتیجه: دلیل قابل ملاحظه‌ای برای کفایت «شهادت اثنین» در باب رضاع نداریم، البتّه در باب میراث روایات متعدّدی نسبت به «عدد اثنین» وجود دارد که می‌فرمایند دو شاهد در نصف میراث کافی است؛ ولی اینها به درد بحث ما نمی‌خورد.

دلیل قول سوّم (قول مرحوم سلّار):

دلیل بر کفایت واحده یک روایت صحیحه است:

...* و سألته عن شهادهٔ القابلهٔ فی الولادهٔ قال: تجوز شهادهٔ الواحدهٔ «... ۳»

این روایت در مورد رضاع نیست و باید با الغاء خصوصیّت یا اولویّت به باب رضاع استدلال کنیم.

جواب: روایت سه اشکال دارد:

۱- روایت در مورد ولادت است و اولویّتی بر رضاع ندارد، چون رضاع پیچیده است و اشتباه و خطا در آن زیاد است. بنابراین تعدّی از آن به باب رضاع مشکل است.

۲- احتمال دارد از آن روایاتی باشد که می گوید شهادت یک زن در یک چهارم میراث پذیرفته می‌شود یعنی ناظر به میراث باشد که قابل تجزیه است و مسئلهٔ رضاع قابل تجزیه نیست.

۳- بعضی گفته‌اند که این روایت را بر استحباب در باب رضاع حمل می کنیم، یعنی اگر یک نفر هم خبر داد که اینها با هم شیر خورده‌اند مستحب است که به آن ترتیب اثر دهیم چون امر نکاح شدید است، صاحب جواهر به عنوان قرینه، کلامی از سید مرتضی نقل می کند:

یومئ الیه عبارهٔ السّید فی الناصریهٔ، قال: استحب أصحابنا ان یقبل فی الرضاع شهادهٔ المرأهٔ الواحدهٔ. «۴»

سپس یک حدیث نبوی هم از سنن دارقطنی نقل می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

دعها کیف و قد شهدت السوداء «۵»

این بچّه را تزویج نکنید چون این زن بر رضاع شهادت داده است، همهٔ اینها قرینه می‌شود که معنی روایت را حمل بر استحباب کنیم؛ ولی احتیاجی به این حرفها نداریم.

جمع‌بندی: برای شهادت در باب رضاع چهار زن لازم است چون اصل، عدم پذیرش است و لو سلمنا که روایاتِ اثنان و واحدهٔ هم

دلالت داشته باشد اعراض مشهور ریشهٔ این روایات را می‌زند.

۸۵ شهادتهنّ فی ما یخفی علیه الرجال ... ۲۴/ ۱/ ۸۱

«شهادهٔ النساء فی ما یخفی علیه الرجال»

اشاره

بحث در شهادات النّساء در رضاع بود. به مناسبت، وارد بقیّهٔ شاخه‌ها و شقوق شهادت نساء می‌شویم.

آیا شهادت نساء در امور مختصّ به آنها مانند ولادت، نفاس، حیض، عُذرهٔ (بکارت)، عیوب خفیّه و امثال آن مقبول است؟

شهادهٔ النساء منفردات:

اقوال:

در مورد شهادت نساء منفردات هیچ خلافی نیست و از احدی قول به عدم قبول نقل نشده است، بنابراین مسأله اجماعی یا کالاجماع است

ادلّهٔ پذیرش شهادت نساء منفردات:

اشاره

دو دلیل ذکر شده است:

---

(۱) ح ۳، باب ۱۲ از ابواب رضاع.

(۲) مستدرک، ج ۱۷، ح ۸، باب ۱۹ از ابواب شهادات.

(۳) ح ۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۴۷.

(۵) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۴۷.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۸

۱- روایات:

برای اثبات پذیرش شهادت نساء منفردات در امور مخصوص به آنها به دو طایفه از روایات استدلال شده است.

الف) طایفه‌ای از احادیث که قاعدهٔ کلیه در آن منعکس شده بود و سه تعبیر مختلف داشت:

۱-

«یجوز شهادتهنّ فیما لا یحلّ للرّجل النظر الیها».

-۲

«لا یستطیع الرجال النظر الیها».

-۳

«لا یجوز للرّجال النظر الیها».

این احادیث در باب ۲۴ از ابواب شهادات آمده است و ظاهر آنها این است که شهادت نساء منفردات قبول می‌شود.

ب) طایفه‌ای از روایات که در مصادیق خاصّه شهادت نساء را می‌پذیرفتند و قاعدهٔ کلیه در آنها نیامده بود به طوری که از موارد خاصه می‌توان استنباط عموم کرد که چیزی شبیه استقراء می‌شود.

وقتی انسان مشاهده می‌کند در تمام مواردی که اختصاص به نساء دارد شهادت آنان پذیرفته می‌شود، از اینجا استفادهٔ عموم می‌شود، چون بسیار بعید به نظر می‌رسد که در بعضی از موارد که اختصاص به نساء دارد، شهادت آنان پذیرفته شده و در بعض دیگر پذیرفته نشود، در حالی که ملاک در همهٔ آنها یکی است.

۲- اصل اعتباری عقلی:

این اصل در واقع همان احتیاج به شهادت نساء است، چون اموری وجود دارد که مردان نمی‌توانند به آن نظر کنند، البتّه نظر زنها هم جایز نیست؛ ولی بین حرمت نظر برای مرد و حرمت نظر برای زن فرق بسیاری است، مانند مسئلهٔ بکارت، عیوب و نفاس...

که احتیاج به شهادت زنان دارد، این امور در دستگاه قضایی مورد حاجت است. اگر بگوییم شهادت زنان قبول نیست و شهادت مردان قبول است این با مذاق شارع مقدّس سازگار نیست چون در شریعت اسلام مردان نمی‌توانند شاهد چنین اموری باشند در حالی که در قضاوت به شهادت به این امور نیاز است، از اینجا نتیجه می‌گیریم، اگر یک روایت هم بر قبول شهادت نساء نداشته باشیم باز با این استدلال ثابت می‌کنیم که زنان می‌توانند شهادت دهند.

به عبارت دیگر حجج شرعیه و عقلائیه همه به جهت حاجاتی است که در جامعه وجود دارد، مثل حجیّت قول ذو الید، که اگر ما قول ذو الید را حجّت ندانیم هر کسی می‌تواند مدّعی مالی که در دست مردم است باشد و یا اگر شاهدین عدلین را حجت ندانیم و فقط بگوییم علم قاضی معتبر است، در مواردی که قاضی علم ندارد دچار مشکل می‌شویم و اختلال لازم می‌آید. اگر ظاهر الفاظ حجّت نباشد و بگوییم مراد خلاف ظاهر است، هیچ لفظ و سندی اعتبار نخواهد داشت، همچنین است حال قرعه، پس تمام حُججی که در بین عقلا و احکام شرع وارد شده، بخاطر نیاز است که اگر نباشد اختلالی در گوشه‌ای از امور بوجود خواهد آمد.

حال اگر معیار در حجج شرعی چنین باشد، در ما نحن فیه هم همان گونه است، چون شهادت نساء را لازم داریم چرا که وقتی شارع مقدّس اجازه نمی‌دهد که حتّی یک تار موی زن بیرون باشد نمی‌توان پذیرفت که در چنین مواردی مردان باید شهادت دهند، پس شهادت نساء باید حجّت باشد.

شهادهٔ النساء منضمات:

اقوال:

در منضمات از مرحوم قاضی نقل شده که قائلند اگر دو زن و یک مرد بر این مسائل که از مختصات زنان است شهادت دهند، قبول نمی‌شود، می‌فرماید:

أنّه قال لا یجوز أن یکون معهنّ احدٌ من الرجال. «۱»

حال بحث در این است که آیا مرحوم قاضی واقعاً مخالف است یعنی در کلام مرحوم قاضی، «لا یجوز» آیا وضعی است یا تکلیفی؟ اگر وضعی باشد معنی آن عدم حجّیت است امّا اگر تکلیفی باشد یعنی مردان نباید نگاه کنند که در این صورت مخالفتی از آن استفاده نمی‌شود و اینکه صاحب جواهر می‌فرماید مخالفت قاضی بر من ثابت نیست، چون منظور از «لا یجوز» معلوم نیست.
سلّمنا که مرحوم قاضی مخالف باشد؛ ولی مخالف دوّمی در مسأله نداریم.

ادلّهٔ قول مشهور بر پذیرش شهادت نساء منضمّات:

اشاره

دو دلیل ذکر شده است:

۱– عمومات:

عموماتی که شهادت نساء را در مختصات نساء حجّت می‌داند عامّ است یعنی منضمات و منفردات هر دو را شامل می‌شود.

۲– اصل بودنِ مردان در شهادت:

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید رجال در شهادت اصل هستند و دلیلی ندارد که اصل را خارج کنیم و فرع را باقی بگذاریم.
ان قلت: رجال که نمی‌توانند نظر کنند، و اگر نگاه کنند فاسق

---

(۱) جواهر، ج ۴۱، ص ۱۷۲.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۹۹

می‌شوند، در حالی که شرط شهادت عدالت است.
قلنا: ممکن است به طور غیر حرام هم نظر کنند، مانند زوج یا طبیب در جایی که راه منحصر به طبیب مرد باشد و یا زنی برای معالجه نزد طبیب مرد رفته و طبیب عیوب باطنی و بکارت و عدم بکارت را فهمید، و گاهی هم ممکن است که من باب الاتفاق نظر بیافتد، پس محال نیست که به طور مُجاز شرعاً مرد نظرش به این گونه امور بیافتد، حال یکی از این افراد ضمیمه شده و شهادت می‌دهند.
نتیجه: با تمسک به اطلاقات و اینکه اصل در شهادات، رجال هستند، شهادت نساء را به صورت منضمات می‌پذیریم.
از این تعبیرات استفاده می‌شود که اگر شهادت در امور مخصوص به نساء، منحصر به رجال باشد (مردان مستقلًا) لا یُقبل، چون آنچه متعرّض شده‌اند زنان منفردات و منضمّات است و اینکه مردان مستقل باشند، کسی متعرّض نشده و جای تردید است، زیرا برای مردان این امور مشکل است، حتّی ما منضمّات را هم بزحمت پذیرفتیم چون دلیل آن محکم نیست و اگر در منضمّات هم احتیاط کنیم و نپذیریم بهتر است، مگر در آنجایی که راه منحصر شود به یک مرد و دو زن.
هذا تمام الکلام در جایی که از مختصّات نساء است.

«شهادهٔ النساء فی الحدود و الدّیات و القصاص»

اشاره

از موارد شهادات النساء مسئلهٔ حدود و قصاص است و امّا حدود (زنا، قذف، سرقت، ارتداد، شرب خمر، مساحقه و لواط)... که از آن تعبیر به حقّ الهی می‌شود، آیا شهادت زنان در آن پذیرفته می‌شود؟

ظاهراً مسلّم است که شهادت نساء در این امور پذیرفته نمی‌شود و شارع مقدّس نخواسته است تا زنان آلوده به این مسائل شوند البتّه زنا با شرائطی استثنا شده است.

اقوال:

مرحوم شیخ در مبسوط بعد از تقسیم حقوق به دو قسم (حقّ اللّه و حقّ الناس) می‌فرماید:

فأمّا حقوق اللّه (حدود) فجمیعها لا مدخل للنساء و لا للشاهد مع الیمین فیها (شاهد با یمین در بعضی از مسائل مالی پذیرفته می‌شود) ...و روی اصحابنا أن الزنا یثبت بثلاثهٔ رجال و امرأتین و برجلین و اربع نسوهْ. «۱»

مرحوم مفید می‌فرمایند:

و لا یقبل فی الزنا و اللواط و لا شیء ممّا یوجب الحدود شهادات النساء و لا یقبل فی ذلک الّا شهادات الرجال. «۲»

در این عبارات ادّعای اجماعی نشده و در واقع ارسلوه ارسال المسلّمات و مسأله مسلّم دانسته شده؛ ولی مرحوم صاحب جواهر چنین می‌فرمایند:

فالأول منه (حق اللّه) ما لا یثبت الا باربعهٔ رجال، کالزنا و اللواط و السحق. «۳»

و منه ای ما هو حق للّه تعالی ما یثبت بشاهدین عدلین (دو مرد) و هو ما عدا ذلک من الجنایات الموجبهٔ للحدود کالسرقهٔ و شرب الخمر و الرّدهٔ (ارتداد). «۴»

و لا یثبت شیء من حقوق اللّه تعالی بشاهد و امرأتین و لا بشاهد و یمین و لا بشهادهٔ النساء منفردات و إن کثرن (حتّی اگر صد نفر هم باشند، مگر این که منجر به علم قاضی شود) بلا خلاف أجده فیه. «۵»

نتیجه: در زنا، لواط و مساحقه، چهار شاهد و در سرقت، شرب خمر و ارتداد دو شاهد مرد لازم است و شهادت زنان منفرداً و منضماً قبول نمی‌شود.

۸۶ شهادهٔ النساء فی الحدود و القصاص ... ۲۵/ ۱/ ۸۱

ادلّهٔ عدم قبول شهادت نساء در حدود و قصاص:

اشاره

دو دلیل برای آن اقامه شده است.

۱- آیات:

اشاره

به سه آیه از قرآن برای اثبات عدم پذیرش شهادات نساء در حدود استدلال شده است:

الف: «وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ». «۶»

کسانی که زنان پاکدامن را متّهم می‌کنند و چهار شاهد نمی‌آورند به آنها هشتاد تازیانه (حدّ قذف) بزنید.
منطوق آیه در مورد حدّ قذف است؛ ولی مفهومش این است که

---

(۱) مبسوط، ج ۸، ص ۱۷۲.

(۲) مقنعه، ص ۷۷۵.

(۳) جواهر، ج ۴۱، ص ۱۵۴.

(۴) جواهر، ج ۴۱، ص ۱۵۸.

(۵) جواهر، ج ۴۱، ص ۱۵۹.

(۶) آیهٔ ۴، سورهٔ نور.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۰

اگر «اربعهٔ شهداء» باشد قذف نیست و زنا ثابت است و حدّ زنا جاری می‌شود. «شهداء» هم جمع «شهید» است نه جمع «شهیدهٔ» پس منظور چهار شاهد مرد است و زنان نمی‌توانند در مورد حدود شهادت دهند، علاوه بر این «اربعهٔ» هم شاهد است بر اینکه مراد از «شهداء»، مردان هستند.

إن قلت: ذکر رجال (شهداء) در آیهٔ شریفه، از باب تغلیب است.

قلنا: تغلیب خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد و در اینجا قرینه نداریم.

ب: «لَوْ لَا جَاؤُ عَلَیْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ». «۱»

این آیه مربوط به افک عایشه است، عدّه‌ای خواستند بواسطهٔ همسر پیامبر، آبروی حضرت را بریزند، آیات افک نازل شد و با تمام فصاحت و بلاغت، تمام جوانب این مسأله را مطرح کرده، و مردم را بر چند دسته تقسیم کرد، سران افک، شایعه‌پراکنان و مردمی که تحت تأثیر قرار گرفته بودند. یکی از آن آیات که گروه اصلی را مخاطب قرار می‌دهد همین آیه است که می‌فرماید چرا اینها بدون چهار شاهد مردم را متّهم می‌کنند، یعنی نباید افک و حتک حرمت مسلمین بشود، مگر با چهار شاهد که مفهومش این است که اگر چهار شاهد بیاورند، از آنها پذیرفته می‌شود.

کیفیّت استدلال به این آیه هم مانند آیهٔ اوّل است.

ج: «فَاسْتَشْهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْکُمْ». «۲»

این آیه قبل از آیهٔ جَلد نازل شده و در مورد مجازات زنا است که حدّ زنا بر اساس این آیه، حبس تا وقت موت بود و ملاک اثبات آن هم همان چهار شاهد. در این آیه، نشانهٔ نسخ حکم وجود دارد «أَوْ یَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا» که دلالت می‌کند بر این که بعداً این آیه نسخ خواهد شد.

این آیات در مقام بیان است و می‌گوید که راه اثبات حدود، فقط این راه است و اگر راه دیگری هم داشت (مثلًا کفایت هشت مرأهٔ یا چهار مرأهٔ و دو مرد) بایـد آن را بیان می‌کرد کما اینکه در مورد کتابت دین آمده است و عجب این است که در عقود ما کتابت را کافی نمی‌دانند در حالی که طولانی‌ترین آیهٔ قرآن در مورد کتابت است و کتابت در عقود نادیده گرفته شده است، می‌فرماید: «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجَالِکُمْ (اگر کتابتی نیست دو شاهد بگیرید) فَإِنْ لَمْ یَکُونَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ» «۳» چون در این آیه

برای دو مرد به عنوان شاهد، بدل وجود دارد، بیان می‌کند حال از این سه آیه که در مقام بیان است، و در آن راه دیگری غیر از شهادت رجال (منفرداً) بیان نشده معلوم می‌گردد که در اینجا شهادت نساء پذیرفته نمی‌شود، نه منفرداً و نه منضمّا.

سؤال: چرا شارع زنان را از شهادت در این امور منع کرده است؟

جواب: چون اگر شهادت زنان در این امور پذیرفته شود وسوسه پیش می‌آید که بروند و تجسّس کنند و چون زنها آسیب‌پذیرتر هستند، باید از این مسائل دورتر باشند تا حتّی برای شهادت هم سراغ این چیزها نروند.

۲- روایات:

اشاره

روایات زیادی داریم که قسمتی در وسائل و قسمتی در مستدرک آمده است:

...* عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر بن محمّد عن أبیه عن علی علیه السلام قال: لا تجوز شهادهٔ النساء فی الحدود و لا فی القَوَد (قصاص). «۴»

از نظر دلالت: دلالت روایت واضح و روشن است.

از نظر سند: ظاهراً کسی که ایرادی داشته باشد در سند روایت نیست و اگر ایرادی باشد در «غیاث بن ابراهیم» است که غالب علمای رجال او را بَطَری می‌دانند. زیدیّه دو شاخه هستند که یک طایفه «زیدی شیعه» و طایفهٔ دیگر «زیدی عامّه» که این طایفه را «بطری» می‌نامند. این شخص هم زیدی است و هم عامّی؛ ولی توثیق شده است، امّا روایت صحیحه نیست، چون در صحیحه هم باید صحیح المذهب باشد و هم ثقه و امّا اگر تنها وثاقت داشته باشد، دون المذهب موثّق است، پس این حدیث موثّقه است.

شخص دیگری که ممکن است در اینجا محل بحث باشد «احمد بن ابی عبد اللّه برقی» است که همان «احمد بن محمّد بن خالد برقی» است که اهل حجاز بود و به جهت تشیّع، پدرِ او را کشتند و با جمعی به قم هجرت کرد «احمد بن محمّد بن خالد برقی» مرد ثقه‌ای است و همه او را ثقه می‌دانند حتّی ابن غضائری که شخص سخت‌گیری است، او را ثقه می‌داند، منتهی اشکال برقی این بود که از ضعفا بسیار نقل روایت می‌کرد، شکایت او را پیش «احمد بن محمّد بن عیسی» رئیس علمای قم بردند و او دستور داد برقی را از قم بیرون کنند و بعد از مدّتی وساطت کردند که او آدم خوبی است و تصمیم گرفته از ضعفا نقل نکند، او را نزد احمد بن

(۱) آیهٔ ۱۳، سورهٔ نور.

(۲) آیهٔ ۱۵، سورهٔ نساء.

(۳) آیهٔ ۲۸۲، سورهٔ بقره.

(۴) ح ۲۹، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

عیسی آوردند و احمد بن محمّد از او عذرخواهی نمود، بعد از وفات برقی احمد بن محمّد سر و پا برهنه در تشییع جنازهٔ او شرکت کرد. بعضی خیال می‌کنند که چون خطایی از احمد بن محمّد بن عیسی سر زده بود (بخاطر اخراج او از قم) خواسته است با این کار جبران کند؛ ولی عقیدهٔ ما این است که این از قبیل بریدن و دوختن است که با این کار هم به خود برقی و هم به دیگران فهمانده است که کسی که اشتباه کرد و شلوغ نمود، او را رد می‌کنند و بعداً که متوجه اشتباه خود شد، با او آشتی نموده و ملاطفت می‌نمایند که این کار یکی از فنون مدیریّت است.

...* عن محمّد بن هلال، عن محمّد بن محمّد بن الاشعث، عن موسی بن اسماعیل بن جعفر، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیه

السلام قال:

لا تجوز شهادهٔ النساء فی الحدود و لا قود. «۱»

این حدیث از نظر دلالت قوی ولی از نظر سند به جهت وجود «محمّد بن هلال» که از مجاهیل است، مشکل دارد و نمی‌توان به آن اعتماد کرد و ضعیف است.

...* عن السکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن علی علیه السلام انه کان یقول: شهادات النساء لاـ تجوز فی طلاق و لا نکاح و لا فی حدود، الّا فی الدیون و ما لایستطیع الرجال النظر الیه. «۲»

در سند این روایت سکونی وجود دارد و نمی‌توان به روایات او استناد کرد.

...* قال قلنا: أ تجوز شهادهٔ النساء فی الحدود؟ فقال فی القتل وحده «... ۳»

مفهوم این روایت این است که در حدود، شهادت زنان پذیرفته نمی‌شود و سند روایت هم صحیح و معتبر است.

جمع‌بندی: از این روایات، دو روایت معتبر و دو روایت دیگر ضعیف است.

در مستدرک هم روایات دیگری از دعائم الاسلام و جعفریات «۴» نقل شده که مشکل سندی دارند ولی می‌توانند مؤید باشند که این روایات به ضمیمهٔ هم متضافر می‌شوند، علاوه بر این مشهور هم به آن عمل کرده‌اند.

روایت معارض:

در اینجا یک روایت معارض داریم:

* و عنه، عن القاسم، عن ابان عن عبد الرحمن

(ظاهراً عبد الرحمن بن حجاج ثقه می‌باشد)

قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام ... و قال تجوز شهادهٔ النساء فی الحدود مع الرجال «۵»

(با صراحت می‌گوید منضمات قبول است در حالی که روایات سابقه می‌گفت مقبول نیست).

جواب از روایت: در سند این روایت «عن القاسم» دارد، از قرائن استفاده می‌شود که مراد «قاسم بن سلیمان» است به قرینهٔ راوی (حسین بن سعید الاهوازی) که از او نقل می‌کند. قاسم مجهول است و توثیق نشده و همین اشکال برای ضعف سند کافی است پس این روایت حجّت نیست و نمی‌تواند معارض باشد.

سلّمناکه معارض باشد جمع دلالی دارد چون می‌تواند استثنایی از آن عام باشد و ناظر باشد به خصوص زِنا، نه بقیّه حدود (یعنی شهادت زنان پذیرفته نمی‌شود، مگر در زنا)، چون در زنا شهادت زن مع الرجال قبول است امّا نه هرگونه که باشد بلکه با شرائطی، شاهد این جمع روایات آینده است که بر این مطلب تصریح می‌کند.

سلّمناکه جمع دلالی را هم نپذیریم در این صورت در مقام تعارض شکی نیست که رجحان با گروه سابق است چون با کتاب اللّه و مشهور موافق است، بنابراین روایت، هم ضعف سند دارد و از نظر دلالت هم قدرت مقابله با روایات سابقه را ندارد و ما نمی‌توانیم به این روایت که معرض‌عنهای اصحاب است فتوی دهیم.

بقی هنا امران:

الامر الاوّل: شهادت در زنا، لواط و مساحقه

در باب زنا و لواط و مساحقه برای شهادت، چهار مرد لازم است، در زنا دلیل، صریح آیهٔ قرآن است؛ ولی در لواط و مساحقه دلیلی

از آیات و روایات نداریم.

چرا مشهور فتوی می‌دهند که در اینها چهار شاهد لازم است؟

در لواط چهـار شاهـد را از قرائن استـفاده می‌کنیم چون در لواط اقرار بایـد چهار بار باشـد و در احادیث داریم که هر اقرار جانشـین یک شاهد است پس باید قبول کنیم که در لواط هم چهار شاهد لازم است، و امّا در مورد مساحقه چهار اقرار هم وجود ندارد، ولی چون مساحقه همجنس گرایی نساء است، حکم همجنس گرایی رجال (لواط) را دارد.

اضف الی ذلک: لواط کمتر از زنا نیست چون در باب حدود

---

(۱) ح ۳۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ح ۴۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ح ۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) مستدرک، ج ۱۷، ح ۲، ۵، ۶، باب ۱۹ از ابواب شهادات.

(۵) ح ۲۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۲

اصل بر برائت است تا دلیل قوی بیایـد و با توجّه به اینکه مشـهور هم فتوی به چهار شاهد داده‌اند، بر اساس احتیاطی که در حدود و دماء جاری می‌شود (تـدرء الحـدود بالشـبهات)، ناچاراً بمقتضـی «تـدرء» تا چهار شاهـد مرد نباشـد، هیچ‌کدام از موارد زنا و لواط و مساحقه را نمی‌پذیریم.

۸۷ شهادهٔ النساء فی الحدود و القصاص ... ۲۶/ ۱/ ۸۱

الامر الثانی: شهادهٔ النساء فی الزنا

شهادت نساء در حدود پذیرفته نمی‌شود؛ ولی در باب حدود یک مورد را استـثنا کرده و گفته‌اند که شـهادت مرأهٔ منضـمّا به شکل خاصـی در باب زنا پـذیرفته می‌شود و شـکل خاص آن این است که باید سه مرد با دو زن یا دو مرد با چهار زن شـهادت دهند، این فقط در تازیانه زدن و جلد است نه در رجم، روایات مستفیضه‌ای که در اینجا وارد شده، عمدتاً سه حدیث «۱» است و در غیر وسائل هم روایـاتی می‌توان یـافت، چون این بحث مربوط به زنـا است در اینجـا بیش از این تفصـیل نمی‌دهیم. البتّه این یـک حکم تعبّـدی محض است که بین زنـا و حـدود دیگر و یـا بین سه مرد و دو زن یـا دو مرد و چهـار زن فرق گذاشـته‌اند، اینهـا از مسـائلی است که حکمت آن را نمی‌دانیم (وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلّا قَلِیلًا) و نمی‌تـوانیم در این مسـأله چیزی بگوییم، جز آنچه در احـادیث معصومین علیهم السلام وارد شده است.

نتیجه: شهادت نساء در حدود پذیرفته نمی‌شود، مگر در مورد زنا، آن هم با شرائط خاص.

«شهادهٔ النساء فی القَوَد (قصاص)»

اشاره

آیا شهادت نساء در مورد قصاص قبول می‌شود؟

اگر منفردات باشد در باب قصاص و قتل مسلّم است که قبول نمی‌شود امّا اگر منضمات باشند (انضمام به هر شکلی که باشد) محلّ اختلاف است، گروهی پذیرفته و گروهی قبول نکرده‌اند.

اقوال:

اشاره

فتوای مرحوم شیخ در کتاب نهایهٔ و در کتاب خلاف با هم مغایرت دارد، در کتاب نهایه می‌فرماید:

و یجوز شهادهٔ النساء فی القتل و القصاص اذا کان معهنّ رجال أو رجل بأن یشهد رجل و امرأتان علی رجل بالقتل أو الجراح فأمّا شهادتهنّ علی الانفراد فانّه لا تقبل علی حال. «۲»

اشکال: تعبیر به «رجال» در عبارت شیخ به چه معنی است؟ با اینکه در باب قصاص چهار نفر شرط نبوده و دو نفر مرد کافی است و وقتی رجال گفته شد یعنی دو مرد، و دیگر نیاز به ضمیمه شدن زن نیست.

تصوّر ما این است که نسخه اشتباه است و دنبالهٔ عبارت بر این مطلب قرینه است.

مرحوم شیخ در کتاب خلاف تصریح به عدم قبول کرده است، (ظاهراً مرحوم شیخ کتاب خلاف را بعد از نهایه نوشته است):

مسألهٔ ۴: لا ـ یثبت النکاح و الخلع و الطلاق و الرجعهٔ و القذف و القتل الموجب للقود (نه قتلی که موجب دیه است) و الوکالهٔ و الوصیّهٔ الیه و الودیعهٔ عنده و العتق و النسب و الکفالهٔ و نحو ذلک ما لم یکن مالا ـ و لا ـ المقصود منه المال و یطلع علیه الرجال الّا بشهادهٔ رجلین و لا ـ یثبت بشهادهٔ رجل و امرأتین ... و به قال مالک و الشافعی و الاوزاعی و النخعی ... و قال الثوری و ابو حنیفه و اصحابه یثبت کلّ هذا (نکاح و طلاق و خلع) ... بشاهد و امرأتین الّا القصاص فانّه لا خلاف فیه. «۳»

مرحوم محقّق در شرایع در کتاب شهادات متعرض این مسأله شده و می‌فرماید:

و فی العتق و النکاح و القصاص، تردّد اظهره ثبوته بالشاهد و امرأتین. «۴»

مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک می‌فرماید:

و اعلم: أنّ محل الاشکال شهادتهنّ منضمّات الی الرجال (منفردات که بحثی ندارد و پذیرفته نمی‌شود) امّا علی الانفراد فلا تقبل شهادتهنّ قطعاً. «۵»

جمع‌بندی اقوال:

در مورد قصاص و قتل، شهادت نساء منفردات قطعاً پذیرفته نیست (نه شیعه و نه سنّی) ولی منضمّات در بین شیعه اختلافی است، بعضی قائل به قبول و بعضی قائل به عدم قبول شده‌اند ولی در اهل سنّت اکثریّت قائل به عدم قبول شهادت نساء در قتل و قصاص شده‌اند.

منشأ اختلاف:

اشاره

منشأ اختلاف دو طائفهٔ متعارضهٔ از اخبار است که هر دو

(۱) ج ۱۸، ح ۳ و ۱۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات- ح ۱، باب ۳۰ از ابواب حدود.

(۲) نهایة، ص ۳۳۳.

(۳) خلاف، ج ۶، ص ۲۵۲، کتاب الشّهادات، مسئلة ۴.

(۴) شرایع، ج ۴، ص ۹۲۱.

(۵) مسالک، ج ۱۴، ص ۲۵۴.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۳

متضافر هستند بطوری که نمی‌توانیم به خاطر ضعف سند و امثال آن، این روایات را رها کنیم. ابتدا این دو طایفه از روایات را بررسی کرده و بعد ملاحظه می‌کنیم که آیا راه جمعی بین این دو طایفه هست یا نه؟ اگر جمع دلالی میسّر شد که مقدم بر هر چیز است و اگر میسّر نشد، سراغ مرجّحات می‌رویم.

طایفهٔ اولی: روایات نافیه

...* عن زراره قال: سألت أبا جعفر علیه السلام ... قلت تجوز شهادة النساء مع الرجال فی الدم؟ قال: لا «۱»

روایت از زراره است؛ ولی در سند آن «سهل بن زیاد» محلّ اشکال است.

...* عن محمّد بن الفضیل قال: سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام ... و لا تجوز شهادتهنّ فی الطلاق و لا فی الدّم. «۲»

از نظر سند بسیار خوب است.

...* عن ابراهیم الحارقی

[ثی]

قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول ...: و لا تجوز فی الطلاق و لا فی الدّم «... ۳»

از نظر سند مشکل دارد ولی دلالتش خوب است.

...* عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر قال: سألته عن شهادة النساء ... و لا تجوز فی الطلاق و لا فی الدم «... ۴»

علی بن ابی حمزهٔ بطائنی شخص غیر معتبری است و روایت او ضعیف است.

...* عن علی علیه السلام قال: لا تجوز شهادة النساء فی الحدود و لا قود. «۵»

جمع‌بندی: این پنج حدیث بعضی صحیح و بعضی غیر صحیح است ولی متضافر هستند و روایات منحصر به اینها هم نیست.

طایفهٔ ثانیه: روایات مثبته

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قلنا: أ تجوز شهادة النساء فی الحدود؟ فقال فی القتل وحده انّ علیّاً علیه السلام کان یقول لا یبطل دم امرئ مسلم «۶»

(چون خون نباید از بین برود، شهادت نساء را هم می‌پذیریم).

...* عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال علی علیه السلام ... و قال: تجوز شهادة النّساء فی الدم مع الرجال. «۷»

...* عن زید الشحام قال: سألته عن شهادة النّساء ... فقلت أ فتجوز شهادة النساء مع الرجال فی الدم؟ قال: نعم. «۸»

سند این روایات خوب است.

جمع‌بندی: روایات دیگری هم در کنار این روایات در مستدرک وجود دارد، و در مجموع، اسناد خوب بوده، مضافاً بر اینکه

متضافر هم هستند.

نتیجه: هر دو طائفه متضافر هستند و در هر دو طائفه روایات صحیح السند وجود دارد.

۸۸ شهادهٔ النساء فی الحدود و القصاص و ... ۲۷/ ۱/ ۸۱

جمع بین دو طائفه:

در مقام تعارض ابتدا سراغ جمع دلالی می‌رویم چون «الجمع معهما امکن اولی من الطرح» و منظور از جمع دلالی جمع دلالی عرفی است که جمع همراه با قرینه است، زیرا تعارض در ناحیهٔ جمع عرفی، تعارض بدوی است نه تعارض مستقرّ، که با دقّت نظر می توان تعارض را رفع کرد. سه راه جمع گفته شده است:

۱- جمعی که شیخ طوسی بیان فرموده و شهید ثانی در مسالک می‌فرماید جماعتی طرفدار آن هستند و آن، حمل روایات قبول بر دیه و حمل روایات نافیه بر قصاص است. یعنی در دماء اگر کار به قصاص برسد شهادت نساء قبول نمی‌شود و اگر به دیه برسد شهادت نساء قبول می‌شود، به عبارت دیگر اگر در قتل عمدی رجال شهادت دادند، قصاص می‌شود و اگر نساء شهادت دادند، دیه گرفته می‌شود (اگر منضماً هم باشد باز دیه گرفته می‌شود) پس بین دو طایفه جمع می‌شود.

جواب: اوّلًا: این جمع تبرّعی است چون شاهدی ندارد و نمی‌توانیم در مورد واحد یک دسته روایات را بر دیه و روایات طایفهٔ دیگر را بر قصاص حمل کنیم، البتّه کسانی که به مبنای شیخ آشنا باشند می‌دانند که مبنای شیخ در جمع، جمع تبرّعی بوده است که ما آن را قبول نداریم.

ثانیاً: مرحوم صاحب جواهر که از کلام شیخ همین مطلب را فهمیده، اشکال دیگری بر این جمع وارد کرده و می‌فرماید:

فرمایش شیخ طوسی خلاف قواعد است چون زن‌ها شهادت به قتل عمد داده‌اند که حکم آن قصاص است، حال شما باید یا

---

(۱) ح ۱۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ح ۷، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ح ۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) ح ۴، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۵) ح ۳۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۶) ح ۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۷) ح ۲۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۸) ح ۳۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۴

شهادت آن‌ها را قبول کنید که حکم قصاص است و یا قبول نکنید و متن شهادت را رد کنید، که در این صورت چیزی ثابت نمی‌شود، و لذا در قتل عمد هیچ کجا حکم به دیه نمی‌کنیم، مگر اینکه توافق بین ارباب دم و قاتل بر دیه حاصل شود.

۲- جمعی که صاحب جواهر به آن میل پیدا کرده و آن جدا کردن موارد از یکدیگر است، یعنی بگوییم روایات مثبته در مورد قتل خطأی و روایات نافیه در مورد قتل عمد است که شهادت آنها پذیرفته نمی‌شود.

جواب: این جمع هم تبرّعی است و شاهدی بر این جمع نداریم و نمی‌توان با میل خود یک طایفه را بر مصداقی و طایفهٔ دیگر را بر مصداق دیگر حمل کرد.

۳- روایات نافیه را حمل بر شهادت منفردات و روایات مثبته را بر شهادت منضمات حمل کنیم (یعنی چهار زن باشد قبول نمی‌شود ولی اگر یک مرد و دو مرأة باشد قبول می‌شود) بعضی به عنوان احتمال این جمع را ذکر کرده‌اند.

جواب: این جمع أسوأ حالًا از بقیه است، چون:

اوّلًا: این جمع تبرّعی است.

ثانیا: خلاف متن روایات است چرا که بعضی از روایات نافیه منضمات را نفی می‌کند، مثلًا در روایت زراره «۱» از منضمّات سؤال می‌شود و امام در جواب می‌فرمایند قبول نمی‌شود و در دو روایت «۲» هم ابتدا از منضمّات در احکام دیگر و بعد در مورد دم سؤال می‌شود که چون مسبوق به بیان منضمّات است در مورد دم هم ناظر به منضمّات است.

مقام ترجیح بین روایات:

تا اینجا راه جمع دلالی بسته شد؛ پس کار به تعارض کشیده می‌شود و باید سراغ مرجّحات برویم.

انصاف این است که از مرجّحات، شهرت در هیچ یک از دو طایفه وجود ندارد؛ ولی از نظر مخالفت و موافقت عامّه، اکثریّت عامّه نافی بودند که در این صورت «خذ بما خالف العامّة» به عنوان یکی از مرجّحات، مؤید روایات مثبته است، پس باید بگوییم که شهادت آنها قبول می‌شود و طبق قواعد این حساب درست است؛ ولی مورد، دماء است که در مورد آن «تدرء الحدود (و کذا القصاص) بالشبهات» جاری است و مشکل است ما با

«خذ بما خالف العامّة»

بتوانیم خون بریزیم، پس بعید نیست که تدرء الحدود اینجا را بگیرد، و لا- سیّما که روایات نافیه اکثر است پس درست است که روایات شهرت فتوایی ندارد ولی شهرت روایی دارد، بنابراین ما هم جزء نافین می‌شویم و شهادت نساء را در قصاص نمی‌پذیریم.

ان قلت:

«لا یبطل دم المسلم»

چه می‌شود؟ زیرا اگر شهادت نساء را نپذیریم خون مسلم پایمال می‌شود.

قلنا: اوّلًا گاهی از شهادت نساء اگر تعداد آنها زیاد باشد برای قاضی علم پیدا می‌شود و علم قاضی هم حجّت است.

ثانیاً: شهادت نساء باعث «لوث» می‌شود، لوث یعنی جایی که قرائن ظنّیه قوی باشد و پای قسامه به میان آید. مثلًا قتلی واقع شده ولی شاهد کافی نداریم که در اینجا پای قسامه به میان می‌آید و مدّعی دم، پنجاه نفر برای قسم می‌آورد یا خودش پنجاه بار قسم می‌خورد و قاتل قصاص می‌شود و باز خون پایمال نمی‌شود

ثالثاً: اگر از قول نساء ظنّ پیدا نشد و کار به قسامه نکشید در اینجا دیه از بیت المال داده می‌شود، پس باز خون مسلم پایمال نمی‌شود.

هذا کلّه در مورد قتل عمد است امّا در مورد شبه عمد و خطا که دیه داده می‌شود بحث آن در امور مالی می‌آید.

«شهادة النّساء فی الحقوق و الاموال»

اشاره

معروف این است که در اموال و حقوق آدمیّین (در مقابل حقّ اللّه) شهادت نساء قبول می‌شود.

مرحوم محقّق در شرایع در کتاب الشهادات می‌فرماید:

و منها (من الدعاوی) ما یثبت: بشاهدین، و شاهد و امرأتین، و شاهد و یمین و هو: الدیون و الاموال کالقرض و القراض (مضاربه) و الغصب ... و عقود المعاوضات کالبیع و الصرف و السلم و الصلح و الاجارات و المساقاة و الرهن و الوصیّة له ... و الجنایة الّتی توجب الدیة. «۳»

مرحوم علامه در مختلف می‌فرماید:

المال سواء کان دیناً- کالقرض- أو عیناً یثبت بشاهد و امرأتین اجماعاً و کذا بشاهد و یمین و هل یثبت بشهادة امرأتین و یمین المدّعی؟ نصّ فی النهایة و الخلاف و المبسوط علی قبوله و به قال ابن الجنید ... و قال ابن ادریس ...: الصحیح انه لا یقبل شهادة امرأتین مع یمین المدعی ... و الوجه ما قاله الشیخ فی النهایة. «۴»

---

(۱) ح ۱۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ح ۷ و ح ۴ باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) شرایع، ج ۴، ص ۹۲۱.

(۴) مختلف، ج ۸، ص ۴۷۷.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۵

اقوال:

از نظر اقوال مسأله مشهور است. صاحب جواهر در ذیل این بحث در پذیرش شهادهٔ دو مرأة و قسم مدّعی ادّعای شهرت می‌کند که وقتی شهادهٔ دو مرأة با یک یمین پذیرفته شود به طریق اولی اگر چهار زن باشد باید شهادت آنها پذیرفته شود.

بل الظاهر ثبوت ذلک کلّه (تمام امور مالیه) بهما (امرأتین) مع الیمین وفاقاً للمشهور شهرة عظیمة، بل عن الشیخ فی الخلاف الاجماع علیه (دو مرأة و یک قسم از ناحیهٔ مدّعی) «۱»

مجموع کلمات اصحاب نشان می‌دهد که قبول شهادت نساء در امور مالیّه بحثی ندارد.

۸۹ شهادة النساء فی الحقوق و الاموال ... ۲۸/ ۱/ ۸۱

ادلّهٔ پذیرش شهادت نساء در امور مالی:

۱- آیهٔ ۲۸۲ سورهٔ بقره:

صدر این آیه منحصر به دین است «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ»، و شهادت نساء مشروط است به عدم رجلین، (البتّه بعداً خواهیم دید که مشروط نیست و این قضیهٔ شرطیّه را حمل می‌کنیم بر اینکه در جایی که دو مرد به عنوان شاهد داریم داعی نداریم که زنان را برای شهادت حاضر کنیم، پس شرط را بر عدم داعی حمل می‌کنیم و این حمل به قرینهٔ روایات است) ذیل آیه، بیع را هم دارد «وَ أَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ» که عطف به صدر آیه است و منظور از «اشهدوا» همان شهادتی است که در صدر آیه آمده است و از اینجا می‌فهمیم که در آیه مسائل مالی مطرح است و بیع و دین خصوصیّتی ندارد، در نتیجه

الغاء خصوصیّت در آیه آسان می‌شود چون مشابهات بیع (اجاره، مضاربه، مساقات) ... هم مثل بیعی است که در آیه ذکر شده است.

۲- روایات:

اشاره

آیه اجمال دارد؛ ولی روایات مسأله را روشن‌تر می‌کنند.

روایات سه طایفه است:

طایفهٔ اوّل: روایاتی که مطلقاً شهادت زنان را در دین می‌پذیرند.

طایفهٔ دوّم: روایاتی که شهادت نساء را منضمات می‌پذیرند.

طایفهٔ سوّم: روایاتی که می‌فرماید امرأتان مع الیمین، که غالباً مربوط به دین است.

طایفهٔ اوّل: مطلقات

...* عن الحلبی

(سند حدیث معتبر است)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: انّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله اجاز شهادهٔ النساء فی الدین و لیس معهنّ رجل. «۲»

(وقتی منفردات را پذیرفتیم، منضمات را به طریق اولی می‌پذیریم).

...* عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام انّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله اجاز شهادهٔ النساء فی الدین و لیس معهنّ رجل

(این حدیث همان حدیث قبل است که تکرار شده و تصور ما این است که سهو قلم است). «۳»

...* عن السکونی

(سند حدیث مشکل دارد)

عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام انّه کان یقول: شهادهٔ النساء لا تجوز فی طلاق و لا نکاح و لا فی حدود الّا فی الدّیون «... ۴»

(مورد دین است و منضمات و منفردات ندارد و مطلق است و اگر چه از نظر سند روایت مشکل دارد ولی به ضمیمهٔ روایت قبل مشکل برطرف می‌شود.

۹۰ شهادهٔ النساء فی الحقوق و الاموال ... ۱/ ۲/ ۸۱

طایفهٔ دوّم: منضمات

روایاتی که در خصوص منضمات آمده است (شهادهٔ المرأة مع الرجل) که عمدتاً دو روایت است.

...* عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام ... قلت تجوز شهادهٔ النساء مع الرجل فی الدّین؟ قال: نعم ... و حدّثنی

(حلبی)

من سمعه یحدّث

(امام صادق علیه السلام)

انّ اباه

(امام باقر علیه السلام)

أخبره أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله أجاز شهادهٔ النساء فی الدین مع یمین الطالب «... ۵»

این روایت دلالت می‌کند بر اینکه شهادت نساء منضمات در دین قبول است، پس از دو جهت محدود است یکی اینکه منضمات است و منفردات را شامل نمی‌شود و دیگر اینکه در مورد دین است و بقیّهٔ حقوق و اموال را شامل نمی‌شود.

...* فقلت: فانّی ذکر اللّه تعالی قوله: «فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ» فقال:

ذلک فی الدین، اذا لم یکن رجلان فرجل و امرأتان و رجل واحد و یمین المدّعی

(در واقع این روایت هم منضمات را می‌گوید «...) ۶»

از نظر سند این روایت قابل مناقشه است

---

(۱) جواهر، ج ۴۱، ص ۱۶۷.

(۲) ح ۲۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ح ۴۳، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) ح ۴۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۵) ح ۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۶) ح ۳۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۶

نتیجه: این دو روایت چیزی جز مضمون آیه را بیان نمی‌کند و دلالتشان در حدّ دلالت آیه است.

طایفهٔ سوّم: امرأتان مع الیمین

دو روایت که هر دو از «منصور بن حازم» است، یکی بلاواسطه و دیگری مع الواسطه است و مضمون هر دو قبول شهادهٔ امرأتان است همراه با یمین مدّعی.

...* عن منصور بن حازم انّ أبا الحسن موسی بن جعفر علیه السلام قال:

اذا شهد لِطالب الحق امرأتان و یمینه

(طالب حق)

فهو جائز. «۱»

این حدیث صحیح السند و دامنه‌اش وسیع است و هر طالب حقّی را می‌گیرد، اگر حقوق الهی (حدود) را که بر خروج آنها از این عموم دلیل داشتیم خارج کنیم تمام حقوق النّاس را شامل می‌شود.

...* عن بعض اصحابنا

(مرسله است)

عن محمّد بن عبد الحمید عن سیف بن عمیرهٔ، عن منصور بن حازم قال: حدّثنی الثّقهٔ

(اینجا هم اشاره به مرسله بودن حدیث دارد، منتهی چون تصریح می‌کند که شخص ثقه‌ای بوده، مشکلی ایجاد نمی‌کند ولی ارسال ابتدای سند اشکال ایجاد می‌کند)

عن ابی الحسن علیه السلام قال: اذا شهد لصاحب

[لطالب]

الحق امرأتان و یمینه فهو جائز. «۲»

از نظر دلالـت خوب است و عمومیّت دارد و هر صاحب حقی را شامل می‌شود و اگر قصاص با دلیل خارج نشـده بود می‌گفتیم این روایت قصاص را هم شامل است.

بعضی خواسته‌اند از این اشکال در سند روایت اوّل هم وسوسه کنند که شاید آنجا هم با واسطه بوده و از قلم کتّاب افتاده است.

قلنـا: احتمـال دارد که راوی دو بار مسأله را شـنیده باشـد، یک بار خودش بـدون واسـطه و بار دوّم شـخص ثقه‌ای برای او نقل کرده است، پس در واقع دو حدیث است که یکی معتبر و دیگری غیر معتبر است.

سلّمنـا که یـک روایت باشـد، بـازهم از معتبر بودن خـارج نمی‌شود، حتّی اگر «حـدّثنی الثّقـهٔ» هم از قلم کاتب در حـدیث اوّل افتاده باشد، بازهم روایت معتبری است.

سؤال: آیا می‌توانیم از این حدیث صحّت شهادت چهار زن را خارج کنیم و بگوییم شهادت چهار زن هم کافی است؟

جواب: وقتی یمین مـدّعی جـای شـهادت می‌نشـیند به طریق اولی شـهادت دو زن که معـادل شـهادت یـک مرد است جـای آن قرار می‌گیرد، چون بعضـی در یمین مـدّعی به اینکه بتوانـد جـای یک مرد را بگیرد اشـکال می‌کننـد، پس هم اربع نساء و هم دو مرأهٔ با یمین و هم دو مرأهٔ بعلاوه یک مرد و هم تمام حقوق از این روایت در می‌آیـد ولی در بعضـی از کلمات صاحب جواهر آمده است که اجماع بر این است که شـهادت چهار زن پذیرفته نمی‌شود، در حالی که علما این مسأله را ذکر نکرده و یا نهایتاً سکوت کرده‌اند که اینها دلیل بر اجماع نمی‌شود، پس اجماعی نداریم.

جمع‌بندی: از ضمیمه کردن روایات و آیهٔ شریفه می‌توانیم بفهمیم که شهادت نساء در حقوق و اموال پذیرفته می‌شود.

ان قلت: آیه و روایات در مورد دین است و شهادت نساء را منضمات پذیرفته است، عمومیّت را از کجا استفاده می‌کنید؟

قلنا: از سه راه می‌توان عمومیت را فهمید تا ادلّه شامل تمام حقوق مالی شود.

۱- روایت منصور که تعبیر «طالب الحق» داشت، عام است.

ان قلت: این روایت که مطلق است به دو روایتی که مقیّد است تقیید می‌زنیم.

قلنا: همیشه تقیید و تخصیص بین مثبت و منفی است «لا تقیید و لا تخصیص بین المثبتین» در ما نحن فیه هم یک روایت دین را گفته و یـک روایت هم مطلق گفته است که در اینجـا جای تقییـد و تخصـیص نیست چون هر دو مثبت است، مثلًا اگر مولی بگویـد اکرم العلماء، و بار دیگر بگوید اکرم العالم العادل در اینجا تقیید نیست چون اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

۲- از خـود آیه هم می‌توان تعمیم فهمیـد چون صـدرش در مورد دین و ذیـل آن در مورد بیع است «اشـهدوا اذا تبـایعتم» که همـان «اشهدوا» ی در اوّل آیه مراد است یعنی «رجل و امرأتان».

ان قلت: سلّمنا شهادت نساء در بیع و دین با استفاده از این آیه و روایات ثابت شود، در بقیّهٔ حقوق مالی چگونه ثابت می‌شود؟

قلنا: وقتی بیع را پذیرفتیم عرف الغاء خصوصیّت کرده و می‌گوید: فرقی بین بیع و اجاره و مساقات و مضاربه نیست.

۳- روایاتی در باب وصیّت داریم که مؤیّد است و می‌گوید شـهادت نساء در باب وصـیّت پذیرفته است، چون وصـیّت از امور مالی است و شهادت نساء در آن پذیرفته می‌شود، بخصوص که مشهور هم فتوی داده‌اند و این هم به عنوان مؤید دیگر است.

تلخّص من جمیع ما ذکرنا: شهادهٔ النساء منضمات، منفردات و دو مرأهٔ با یمین مدّعی در همهٔ امور مالی پذیرفته می‌شود.

---

(۱) ح ۱، باب ۱۵ از ابواب کیفیت حکم.

(۲) ح ۴، باب ۱۵ از ابواب کیفیت حکم.

۹۱ شهادهٔ النساء فی الحقوق و الاموال و النکاح ... ۲/ ۲/ ۸۱

[بقی أمور]

الامر الاوّل: آیا در اوقاف، شهادهٔ النساء پذیرفته می‌شود؟

اشاره

وقف سه گونه است:

الف) وقف خاص (وقف بر اشخاص):

نوعی ملک است که نه قابل نقل و انتقال و نه قابل وراثت است و به تعبیر دیگر «حبس العین و الانتفاع بالثمرهٔ»، مثل وقف بر اولاد.

ب) وقف عام (وقف بر جهات عامه):

این نوع وقف همهٔ مردم را شامل نمی‌شود و مخصوص قشر خاصّی است مثل مدارس که وقف بر طلّاب و بیمارستان هاکه وقف بر بیماران است.

ج) فکّ ملک:

وقف مربوط به شخص خاصّی نبوده، بلکه مربوط به همه است یعنی از ملکیّت درآمده و مالک ندارد و لکن تعلّق به همه دارد، مثل مساجد. البتّه در اینها اختلاف است که آیا تملیک للّه یا مال عموم مسلمین و یا فکّ ملک است.

آیا شهادهٔ نساء در همهٔ این اقسام قبول است؟

قسم اوّل و دوّم در واقع نوعی از مال است؛ پس شهادهٔ نساء را باید بپذیریم؛ ولی مورد سوّم، ملک نیست، و شهادهٔ نساء در آن محلّ بحث است، چون عمومات تعبیر

«طالب الحق»

داشتند، یعنی شهادت نساء برای طالب الحق پذیرفته می‌شود ولی مسجد طالب الحقی ندارد مگر این که کسی الغاء خصوصیّت کرده و بگوید: این هم در واقع حقّی است برای مردم، بنابراین به عنوان طالب الحق پذیرفته می‌شود. منتهی در آن عمومات جمله‌ای بود که می‌فرمود «شهادت دو مرأهٔ با یمین مدّعی» حال در مثل مسجد که متولی ندارد (متولّی مسجد فقط نظارت بر موقوفات مسجد می‌کند) چه کسی باید قسم بخورد؟ پس مشکل است که ما بتوانیم از روایات سابقه اثبات کنیم شهادت نساء را در جایی که موقوفه از قبیل فکّ ملک است.

جمع‌بندی: آنچه مسلّم است این است که در وقف خاص شهادت نساء پذیرفته است، چون حکم اموال را دارد و در مورد وقف عام هم بعید نیست که قائل به قبول شهادت نساء شویم؛ ولی در مورد وقف به معنای فک ملک با این ادلّه نمی‌توانیم شهادت نساء را بپذیریم، مگر اینکه دلیل دیگری پیدا شود.

الامر الثانی: آیا شهادت نساء در اموری که در حاشیهٔ اموال است [پذیرفته می‌شود؟]

مانند جنایاتی که دیه دارد و حقوق مرتبط به اموال مثل حقّ خیار، و در تحقّق فسخ و ابراء یا اسقاط بعض حقوق (مثل اسقاط حق قسامه در باب زوجیّت) و اخذ شفعه، پذیرفته می‌شود؟

قلنا: همان گونه که مرحوم صاحب جواهر فرموده است، پذیرفته می‌شود هم با کمک عمومات سابقه (روایت منصور بن حازم) که شامل اینجا هم می‌شود و هم به طریق اولویّت، یعنی وقتی شهادت نساء در اموال مثل بیع پذیرفته شود به طریق اولی در حواشی اموال مثل خیار بیع پذیرفته می‌شود.

«شهادهٔ النساء فی النکاح و الطلاق»

اشاره

در صحّت نکاح، شهادت لازم نیست، یعنی شهادت در نکاح اگر چه شرط صحت نیست؛ ولی شاهد گرفتن برای محکم کاری بوده و خوب است ولی در صحت طلاق، شهادت لازم است حال آیا شهادت زنان در مورد نکاح پذیرفته می‌شود؟

اقوال:

گروهی به قبول و گروهی به عدم قبول قائل شده‌اند، مرحوم نراقی می‌فرماید:

المسألهٔ الخامسهٔ: اختلفوا فی قبول شهادتهنّ مع الرجال فی النکاح (منفردات مسلّم است و در منضمات اختلاف است) فعن المفید و الخلاف و الدیلمی و ابن حمزهٔ و الحلّی و ظاهر التّحریر المنع، و عن الصیمری نسبته الی المشهور لروایهٔ السکونی المتقدّمهٔ و عن العمّانی (ابن ابی عقیل) و الاسکافی (ابن جنید) و الحلبی و التهذیبین (تهذیب و استبصار) و المبسوط و ابن زهرهٔ و الشرایع و الارشاد و القواعد و الایضاح و الدروس و غیرهم من المتأخرین بل الاکثر کما عن المسالک القبول و علیه الاجماع عن الغنیهٔ (ابن زهرهٔ مسأله را اجماعی می‌داند). «۱»

منشأ اختلاف:

منشأ اختلاف روایات است. روایات زیادی داریم که می‌گوید شهادت نساء در نکاح قبول است و روایتی هم از سکونی داریم که می‌گوید قبول نیست. روایاتی که شهادت نساء را در نکاح می‌پذیرد، سه طایفه و مجموعاً هشت روایت است.

---

(۱) مستند، ج ۱۸، ص ۲۸۹.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۸

۹۲ شهادهٔ النساء فی النّکاح و الطّلاق ... ۳/ ۲/ ۸۱

دلیل:

اشاره

در مورد نکاح روایات زیادی داریم که شهادت نساء را می‌پذیرد که سه طائفه است؛ در واقع ما دو گروه اصلی را با هم معارض قرار می‌دهیم بعد گروه سوّم را ذکر کرده و یک روایت هم بر عدم قبول شهادت نساء نقل می‌کنیم و چون روایات متضافر است و لو اسناد برخی از آن‌ها مشکل دارد، در مجموع مشکلی ایجاد نمی‌کند.

طایفهٔ اوّل: تقبل شهادهٔ النساء مطلقا

* و عنه عن محمّد بن الفضیل عن ابی الصباح الکنانی

(که عدّه‌ای او را توثیق کرده‌اند)،

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال علی علیه السلام:

شهادهٔ النساء تجوز فی النکاح

(مطلق است چه منفردات و چه منضمات)

و لا تجوز فی الطلاق «... ۱»

* و عن عدّهٔ من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن ابی نجران، عن مثنی الحناط، عن ابراهیم الحارقی

[ثی]

، قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول ...: و تجوز شهادتهنّ فی النّکاح

(مطلق است)

و لا تجوز فی الطلاق «... ۲»

...* عن زراره

(به جهت وجود سهل بن زیاد مشکل سندی دارد)

قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن شهادهٔ النساء تجوز فی النکاح؟

قال: نعم

(مطلق است)

، و لا تجوز فی الطلاق «... ۳»

طایفهٔ دوّم: تقبل شهادهٔ النساء منضماً لا منفرداً

...* عن ابی بصیر قال: سألته

(مضمره است)

عن شهادهٔ النساء، فقال ...: و تجوز شهادهٔ النساء فی النکاح اذا کان معهنّ رجل، و لا تجوز فی الطلاق...

(اذا که از ادوات شرط است مفهوم دارد و مفهوم آن «اذا لم یکن معهن رجل لا ـ تقبل» است، پس این روایت نافی گروه اوّل از روایات است و آنها را تقیید می‌کند). «۴»

...* عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام انّه سئل عن شهادهٔ النساء فی النکاح، فقال: تجوز اذا کان معهنّ رجل و کان علی علیه السلام یقول: لا أجیزها فی الطلاق...

(این روایت به منطوق بر قبول شهادت نساء منضمّات و به مفهوم، بر نفی منفردات دلالت می‌کند). «۵»

...* عن محمّد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء فى نكاح او طلاق أو رجم؟ قال...:

و تجوز شهادتهنّ فى النكاح اذا كان معهنّ رجل...

(منطوق منضمات را جایز می‌داند و مفهومش این است که منفردات جایز نیست)

و لا تجوز شهادتهنّ فى الطلاق «... ۶»

* و عنه، عن سعد بن اسماعيل، عن أبيه اسماعيل بن عيسى قال: سألت الرضا عليه السلام هل تجوز شهادة النساء فى التزويج من غير أن يكون معهنّ رجل؟ قال: لا «... ۷»

(نفی به منطوق و اثبات به مفهوم است یعنی اگر نساء همراه با رجال باشند، شهادت آنها پذیرفته می‌شود).

جمع‌بندی: این روایات، طایفهٔ اوّل را تقیید می‌زند که نتیجهٔ جمع این هفت روایت این است که شهادهٔ نساء در نکاح منضمات قبول است.

روايات معارض:

اشاره

در اینجا دو روایت داریم که یکی با گروه اوّل متعارض است (گروه اوّل مطلقا شهادت نساء را در نکاح قبول می‌کرد و این روایت به طور مطلق آن را رد می‌کند) و دیگری با گروه دوّم معارض است، (گروه دوّم منفردات را جایز نمی‌دانست، در حالی که این روایت شهادت نساء را منفردات هم جایز می‌داند).

روايت معارض با گروه اوّل:

...* عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن على عليه السلام انه كان يقول: شهادة النساء لا تجوز فى طلاق و لا نكاح و لا فى حدود (که مطلقاً نفی می کند «...) ۸»

این حدیث از نظر سند ضعیف و معرض‌عنهای اصحاب است پس نمی‌تواند معارض گروه اوّل باشد.

روايت معارض با گروه دوّم:

* عن داود بن الحصين، عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن شهادة النساء فى النكاح بلا رجل معهنّ اذا كانت المرأة منكرة فقال:

لا بأس به

(تا اینجا به بحث ما مربوط است که با صراحت می گوید شهادت نساء منفردات جایز است در حالی که گروه دوّم منفردات را جایز نمی‌دانست)

ثم قال: ما يقول فى ذلك فقهائكم؟

(داود بن حصین مگر سنی بود که می‌فرماید «فقهائکم»، شاید منظورش این است که فقهایی از اهل سنّت که در شهر شما هستند)

قلت: يقولون:

---

(۱) ح ۲۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ح ۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۳) ح ۱۱، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۴) ح ۴، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۵) ح ۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۶) ح ۷، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۷) ح ۳۹، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۸) ح ۴۲، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۱۰۹

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۰۹

لا تجوز الّا شهادهٔ رجلین عدلین، فقال: کذبوا لعنهم اللّه هَوِّنوا و استخفّوا بعزائم اللّه و فرائضه، و شددوا و عظّموا ما هوَّن اللّه ان اللّه امر فی الطلاق بشهادهٔ رجلین عدلین، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد و النکاح لم یجئ عن اللّه فی تحریمه

[عزیمهٔ]

فسنَّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی ذلک الشاهدین تأدیباً و نظراً

(ملاحظهٔ حال زوج و زوجه)

لئلّا ینکر الولد و المیراث «... ۱»

«داود بن حصین» محل بحث است جمعی او را توثیق کرده‌اند؛ ولی او از واقفیّه است که امام موسی بن جعفر علیه السلام را آخرین امام می‌دانند و معتقدند که او غایب شده است. مرحوم علّامه در خلاصه می‌فرماید: عندی التوقّف فی روایاته، با این که نجاشی او را توثیق کرده است.

آیا این که علّامه او را نمی‌پذیرد به جهت مذهب است؟ (در حالی که بسیاری از فاسد المذهب‌ها، روایاتشان مقبول است مثل «بنی فضّال» که فطحی مذهب هستند)، یا نکتهٔ دیگری داشته که علّامه چنین می‌فرماید، پس خیلی روشن نیست که چرا علّامه او را نمی‌پذیرد؛ ولی بر فرض هم که سند روایت درست باشد، معرض‌عنهای اصحاب است.

روایت اشارهٔ مهمّی به این مطلب دارد که در مذهب شیعه، شهادت و حضور شهود در طلاق لازم است؛ ولی در نکاح لازم نیست در حالی که اهل سنّت حضور شهود را در نکاح لازم می‌دانند، و در طلاق لازم نمی‌دانند، روایت از آنها انتقاد می‌کند که قرآن صریحاً در طلاق شهود را شرط می‌داند و در نکاح شرط نمی‌داند.

جمع‌بندی: هفت روایت داریم که از جمع آنها استفاده می‌شود که در نکاح شهادت نساء منضمات مقبول است (قول مشهور) و منفردات مقبول نیست، دو روایت هم معارض بود که هم از نظر سند مشکل داشته و هم معرض‌عنهای اصحاب هستند، پس ما مشکلی نداریم و در این مسأله طبق قول مشهور فتوی می‌دهیم.

«شهادهٔ النّساء فی الطّلاق»

اشاره

در مسئلهٔ طلاق مشهور بر عدم قبول شهادهٔ النساء است مطلقاً، بلکه غنیه ادّعای اجماع کرده است، گرچه شهید ثانی می‌فرماید که

عدّه‌ای مخالفت کرده‌اند، صاحب جواهر به مسالک اعتراض کرده و می گوید ما دو مخالف بیشتر پیدا نکردیم که یکی شیخ در مبسوط و دیگری ابی علی است، علی کل حال مسأله مشهور و معروف است.

محقق اردبیلی می‌فرماید «۲»:

دلیل عدم قبول شهادهٔ نساء در طلاق روایات است. البتّه یک قانون کلی بین اصحاب هست که اگر ثابت شود در ما نحن فیه هم قابل استدلال است و آن قاعده این است که هرچه که به امور مالی برسد شهادهٔ نساء در آن پذیرفته می‌شود و اگر به امور مالی نرسد شهادهٔ نساء پذیرفته نمی‌شود. طلاق کاری با امور مالی ندارد (غیر از طلاق خلع) اگر چه ثانیاً و بالعرض به امور مالی مربوط می‌شود چون اگر طلاق با شهادت ثابت شود نفقه قطع می‌شود؛ ولی متن طلاق مالی نیست امّا در طلاق خلع اولًا و بالذات با امور مالی سر و کار دارد چون در متن صیغهٔ طلاق خلع مال است زیرا اوّل باید زن بذلی بکند تا طلاق جاری شود، (فهی علی ما بذله مختلعهٔ) بنابراین عدّه‌ای در طلاق خلع قائلند که شهادت نساء پذیرفته می‌شود، مرحوم محقق اردبیلی می‌فرماید که اگر این قاعده (در امور مالی شهادت نساء قبول می‌شود) با اجماع و نصّی ثابت می‌شد در بحث ما قابل استفاده بود و می گفتیم که در طلاق خلع شهادت نساء پذیرفته است و در طلاق غیر خلع پذیرفته نیست و لکن این قاعده نه به اجماع و نه با نصّی ثابت نشده است، بنابراین سراغ روایات می‌رویم که ببینیم روایات در باب طلاق چه می گویند.

۹۳ شهادهٔ النساء فی النّکاح و الطّلاق ... ۴/ ۲/ ۸۱

ادلّه:

۱- آیهٔ «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ ... فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ

(وقتی به آستانهٔ تمام شدن عدّه رسیدند) فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (رجوع کنید و او را نگه دارید و با هم خوب زندگی کنید) أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (و یا خوب از هم جدا شوید) وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ «۳» (و دو مرد عادل هم بر این طلاق شهادت دهند و «ذواتی عدلٍ» نمی گوید که شامل دو زن شود)

«أشهدوا» برای عدّه است یا اصل طلاق؟ مشهور این است که اشاره به اصل طلاق دارد، بعضی هم می گویند به هر دو می‌خورد یعنی پایان عدّه هم شاهد می‌خواهد. سلّمناکه فقط در مورد عدّه باشد وقتی در عدّه که از لوازم طلاق است، شهادت شرط باشد، به طریق اولی در اصل طلاق شهادت لازم است، به بیان دیگر عدّه فرع

---

(۱) ح ۳۵، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) مجمع الفائدهٔ، ج ۱۲، ص ۴۲۲.

(۳) آیهٔ ۲، سورهٔ طلاق.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۰

بر طلاق است و فرع زائد بر اصل نمی‌شود وقتی در فرع (عدّه) نیاز به شاهد باشد، در اصل (طلاق) هم نیاز به شاهد خواهد بود.

ان قلت: آیه می‌فرماید دو شاهد عادل، و شما از آن استفاده می کنید که شهادت نساء پذیرفته نمی‌شود در حالی که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند چه اشکالی دارد به جای دو رجل، دو مرأهٔ باشد؟

قلنا: ظاهر آیه شهادت نساء را نفی می کند، چون در مقام بیان است و اگر در مقام بیان به یک مورد اکتفا شد، و جانشینی برای آن بیان نشد، یعنی فقط همین مورد جایز است و مواردِ دیگر جایز نیست و به همین جهت چون آیهٔ ۲۸۲ سورهٔ بقره در مقام بیان بود، و جانشین داشت، آیه آن را بیان کرد و وقتی در اینجا جانشینی برای شهادت رجال بیان نشده بعید نیست که به آیه، برای نفی قبول

شهادت نساء در طلاق استدلال کنیم.

۲- قاعدهٔ مرحوم محقّق اردبیلی:

قاعده این است: «فی الامور المالیهٔ تقبل شهادهٔ النساء و فی غیرها لا تقبل و الطلاق لیس من الامور المالیهٔ»، این که بعضی خیال می کنند که طلاق امر مالی است و باید در هنگام طلاق مهریه زن را داد، فکر عوامانه‌ای است. الّا در طلاق خلع که به آن هم خواهیم رسید و نفقه هم یک چیز تبعی است.

آیا این قاعده دلیلی از آیات و روایات و اجماع دارد؟

همان گونه که محقّق اردبیلی بیان فرمودند، دلیلی از اجماع و نص بر آن نداریم.

۳- روایات:

عمده دلیل در ما نحن فیه روایات کثیره یا مستفیضه یا متواتره است که می گوید: «لا تجوز شهادتهنّ فی الطلاق» «۱» و روایات منحصر به اینها هم نیست، پس ما یقین داریم که شهادت نساء قبول نمی‌شود و لو منضماً.

شهادت نساء در طلاق خلع:

بعضی وسوسه کرده‌اند که در طلاق خلع، شهادت نساء قبول می‌شود چون از امور مالی است. آیا طلاق خلع فقط جنبهٔ مالی خالص دارد یا مرکب است از امور مالی و غیر مالی (طلاق)؟

شکّی نیست که در متن صیغهٔ طلاق خلع، بذل هست «فهی علی ما بذلت مختلعهٔ فهی طالق» ولی با دقّت در احکام طلاق خلع خواهیم دید که طلاق خلع ترکیب است چون بعد از طلاق خلع مادامی که عدّه تمام نشده، زن می‌تواند رجوع به بذل کند و طلاق باطل نمی‌شود، بلکه با رجوع زن، طلاق خلع که طلاق بائن است تبدیل به طلاق رجعی می‌شود، پس چنان نیست که معاوضه‌ای در کار باشد که اگر رجوع کند به بذل، طلاق باطل شود و این مال (بذل) شرط طلاق نیست، بلکه شرط عدم رجوع است. پس ما در طلاق خلعی هم شهادت نساء را کافی نمی‌دانیم. چون از امور مالی محض نیست و ترکیبی است از دو امر مالی و غیر مالی و در امر مالی آن شاید بتوان شهادت نساء را ثابت کرد؛ ولی در طلاق که امری است غیر مالی نمی‌توان شهادت آنان را پذیرفت.

۹۴ فلسفهٔ عدم قبول شهادتهنّ فی بعض الامور ... ۷/ ۲/ ۸۱

فلسفهٔ عدم پذیرش شهادت نساء:

آخرین نکته در مورد شهادهٔ النساء جواب اشکالی است که امروزه مطرح است و حاصل اشکال این است که:

اوّلًا: چرا شهادت نساء در بعضی از موارد پذیرفته شده؛ و در بعضی از موارد پذیرفته نمی‌شود، حکمت آن چیست؟

ثانیاً: در مواردی که پذیرفته می‌شود، چرا از نظر عدد متفاوت است (در مورد رجال دو مرد و در مورد نساء چهار زن؟) این سؤال در مورد سایر تفاوت‌های بین رجال و نساء نیز مطرح است.

از این سؤال پلی می‌زنیم به مسئله‌ای که امروزه مطرح است و از مسائل مستحدثه می‌باشد. اخیراً مراکز بین المللی، ایران را تحت فشار گذاشته‌اند که چیزی تحت عنوان کنوانسیون (معاهده) تحریم تبعیض علیه زنان را قبول کند که بر اساس این کنوانسیون، باید تمام تبعیضها بین زنان و مردان، بدون استثنا محو شود.

کشورهای مختلف به آن محلق شده‌اند و از ما هم می‌خواهند که به آن محلق شویم. حدود چهل و چند کشور اسلامی ملحق

شده‌اند به این شرط که مع التحفّظ بالشریعهٔ الاسلامیّهٔ؛ ولی حدود دوازده کشور اسلامی هنوز ملحق نشده‌اند. در کشور ما هم این مسأله را به مجلس شورای اسلامی برده‌اند. در اینجا افرادی که احساس خطری نسبت به مسائل اسلامی می‌کنند استفتائی تنظیم کرده و نظر مراجع را در مورد الحاق به این کنوانسیون جویا شده‌اند و لو با قید (مع التحفّظ بالشّریعهٔ الاسلامیّهٔ) باشد یعنی این کنوانسیون را قبول کنیم به شرط این که مخالفتی با مسائل اسلامی نداشته باشد.

بعضی معتقدند که این شرط فایده‌ای ندارد چون در مفاد این قرارداد آمده که کلیّهٔ شروطی که مخالف مفاد این قرارداد باشد،

---

(۱) ح ۲ و ۴ و ۵ و ۷ و ۸ و ۱۱ و ۱۷ و ۲۵ و ۳۲ و ۵۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۱

قبول نیست، چون وقتی قرارداد می‌گوید کلیّهٔ تبعیض‌ها محو شود، دیگر استثنا زدن دیه و حقّ طلاق و ... معنا ندارد، پس شرط منافی آن فاسد و اصل قرارداد باقی است. نکتهٔ قابل توجّه این است که نه تنها دولتها موظّف هستند به این معاهده عمل کنند، بلکه تمام مؤسّسات خصوصی و غیر دولتی (مثل حوزه‌های علمیّه) هم موظّفند در تمام امور سیاسی، علمی، ازدواج و حریّت به آن عمل کنند.

آمریکا هم از کشورهایی است که این کنوانسیون را قبول نکرده؛ ولی دلیل آن‌ها این است که مراتب بالاتری از آزادی‌ها را که در این کنوانسیون مطرح است لازم می‌دانند.

در اینجا توجّه به نکاتی لازم و ضروری است:

نکتهٔ اوّل: بررسی عملکردهای گذشته در مورد حقوق زنان نشان می‌دهد که بعضی برای فریب دادن شعارهایی می‌دهند؛ ولی در عمل با آن مخالف هستند، اگر آنها موافق رفع تبعیض هستند باید در عمل تعداد زنها و مردها در پست‌های کلیدی‌شان مساوی باشند و حال آن که چنین نیست. چرا در وزرا، ریاست جمهوری، مراکز اقتصادی و پست‌های کلیدی از زنان جز به طور محدود استفاده نمی‌شود؟ پس علی رغم لغو تبعیضها تمام پست‌های کلیدی در دست مردان آنهاست، که از دو حال خارج نیست. یا رفع تبعیض، نوعی نیرنگ و حیله است و یا این عملی نیست، چون با این که سالیان درازی است که آنها تفاوت‌ها را لغو کرده و به مذهب هم در امور اجتماعی پایبند نبوده و آن را مخصوص زندگی فردی می‌دانند، باز در جوامع آنها تبعیض را به طور فاحش مشاهده می‌کنیم.

نکتهٔ دوّم: در تمام این فشارها یک هدف دنبال می‌شود و آن این که می‌خواهند ما را به سوی حکومت‌های سکولار (غیر مذهبی) پیش ببرند، از جملهٔ آنها همین معاهده است که در بسیاری از موارد با مذهب منافات دارد و موجب می‌شود مذهب از زندگی اجتماعی کنار رفته و منحصر به زندگی فردی شود و ساده‌لوحی است که فکر کنیم اینها قصدشان حمایت از زنان و حقوق آن‌هاست.

نکتهٔ سوّم: دو مقوله را به هم ضمیمه می‌کنیم:

۱- خداوند دو جنس آفریده است که تفاوت‌هایی دارند و این تفاوتها موجب تفاوت در کارآیی آنها شده است، در عین این که هر دو محترم هستند. آیا قابل انکار است که بین کارآیی‌های این دو خلقت تفاوت است؟ چون می‌بینیم که کارهای سنگین زندگی را مردها به عهده گرفته‌اند، به عنوان مثال در میدان جنگ یا در میدانهای سخت سیاسی، یا در کارهای سنگین اجتماعی (مثل رانندهٔ اتوبوس، خلبان، ساخت و ساز ساختمان‌ها) ... و حتّی در کارهای پایین‌تر مثل نظافت شهرها تعداد زنها با مردها مساوی نیست، در مراکزی که لغو تبعیضها را می‌گویند تقسیم کار دیده می‌شود که این دلیل بر تفاوت کارآیی‌هاست.

۲- آیا می‌توان با جعل قانون، بر خلاف این امر فطری قیام کنیم؟ آیا تشریع می‌تواند تکوین را دگرگون کند؟ ما معتقدیم که قوانین

اسلام (تشریع) مکمّل تکوین است، خلقت و شریعت، هر دو فعل اللّه و شریعت مکمل تکوین است، چه، کسی به خدا عقیده داشته باشد و چه نداشته باشد. حال که خلقت متفاوت است، نمی‌توانیم با قانون این را منکر شده و عوض کنیم. ممکن است به عنوان تبلیغ انتخاباتی و جمع کردن آراء به صورت شعار مطرح شود؛ ولی در واقع و عمل ممکن نیست.

با ضمیمهٔ این دو مقوله، می‌فهمیم که اگر بخواهیم به خودمان دروغ نگوییم باید بین تکوین و تشریع یک هماهنگی ایجاد کنیم.

نکتهٔ چهارم: مسئلهٔ مهمّ این است که آیا باید تناسب محوری باشیم یا تساوی محوری؟ به عبارت دیگر، آیا باید عدالت محوری باشیم یا مساوات محوری، منطقِ کدام را بپذیریم؟

عدّه‌ای می‌گویند که باید تساوی را ملاک قرار دهیم نه تناسب را، ما کاری نداریم که آنها با هم متناسبند یا نه، آیا عقل این را می‌گوید؟

به عنوان مثال می‌خواهیم غذایی برای شیرخواران و کودکان و بزرگسالان تهیّه کنیم، آیا عقل می‌گوید برای هر کدام غذای متناسب درست کنیم، یا برای همه یکسان درست کنیم و بگوییم هر کسی خواست بخورد و هر کسی نخواست نخورد؟ یا مثلًا می‌خواهیم در جامعه برنامهٔ مالیات را پیاده کنیم، آیا باید متناسب مالیات بگیریم یا با این که درآمدهای افراد مختلف است، مساوی مالیات بگیریم؟

البتّه تساوی یک شعار فریبنده است؛ ولی باید دید واقعیّت مسائل جامعه و حمایت از حقوق زن چه اقتضا می‌کند.

اینها مسائلی است که به آن توجّه نشده و عدّه‌ای فریب می‌خورند.

نکتهٔ پنجم: اگر این معاهده به همین صورت تصویب شود علاوه بر اینکه خارجی‌ها ما را تحت فشار می‌گذارند، داخلی‌ها (مثل جرائد) هم ما را تحت فشار می‌گذارند و طرح‌هایی در مورد

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۲

طلاق و حجاب و ... به مجلس می‌رود و بعضی از منحرفین قلم به دست می‌گیرند و کاری هم به این شرط که مخالف با شرع نباشد، ندارند، و کار به جایی می‌رسد که هرچه فریاد بزنید پذیرش این کنوانسیون مشروط بوده، کسی دیگر گوش نمی‌کند.

نکتهٔ ششم: غربیها می‌خواهند به هر قیمتی شده، فرهنگ خودشان را بر ما تحمیل کنند. آنچه که آنها به زنان داده‌اند، فقط آزادی جنسی است و این تاج افتخاری است که بر سر زنان زده‌اند، چه داعی دارد که ما به خواستهٔ آنها تن دهیم و فقط همین نخواهد بود، چون وقتی ما «الف» را گفتیم تا آخرِ «یاء» را از ما می‌خواهند و کار به جایی می‌رسد که به کشورهای عربی می‌گویند: آیاتی را که می‌خواهید در کتاب‌های درسی خودتان بنویسید، باید آنها را ببینیم!

چرا که می‌خواهند آیاتی که در مورد جهاد، شهادت و ... است، در کتابها چاپ نشود.

۹۵ فلسفهٔ عدم قبول شهادتهنّ فی بعض الامور ... ۸/ ۲/ ۸۱

اکنون به بحث خودمان برمی‌گردیم که چرا شهادت مرأة در بعضی از امور پذیرفته نمی‌شود، و چرا در مواردی که پذیرفته می‌شود تعداد متفاوت است؟ در جواب این سؤال به یک مقدمه و سه نکته اشاره می‌کنیم که از مجموع آنها پاسخ این سؤالات داده می‌شود.

مقدمه: در باب فلسفهٔ احکام شرع، نظرات افراطی و تفریطی داده شده است. بعضی معتقدند که اسلام به معنی تسلیم است و چون و چرا ندارد و هرچه در کلام معصومین علیهم السلام آمده است باید بپذیریم و حقّ پرسش از فلسفهٔ احکام را نداریم. طرف افراط آن هم این است که می‌گویند باید فلسفهٔ تمام چیزها را بدانیم تا عمل کنیم.

ولی باید گفت که هر دو نظریّه غلط است، اینکه اصلًا حق سؤال نداریم، خلاف صریح برنامهٔ قرآن و معصومین علیهم السلام است چون بارها فلسفهٔ احکام را بیان کرده‌اند. از آن طرف این که بگوییم تا ندانیم عمل نمی‌کنیم معنایش این است که علم ما باید به

اندازۀ علم خداوند باشد در حالی که علم ما ناچیز است «وَ ما أوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلّا قَلیلًا» به قول آن دانشمند، تمام علوم انسانی از ابتداء خلقت تا کنون در مقابل مجهولات، به اندازۀ یک برگ از کتاب بسیار بزرگ است، پس این ادعایی جاهلانه است که بگوییم تا ندانیم عمل نمی‌کنیم، بنابراین هر دو طرف (افراط و تفریط) مردود است.

نکتۀ اوّل: چون شهادت در محکمه و نزد قاضی است، اگر شهادت نساء مانند رجال در تمام امور قبول شود پای زنان به محاکم که محل نزاع و کشمکش‌ها است کشیده می‌شود، در حالی که شارع مقدس می‌خواهد زنان در محاکم کمتر حضور پیدا کنند، جز در موارد ضرورت، پس همان گونه که شارع مقدس جهاد را از زنان برداشته، آنها نباید در جنگ حقوقی هم مانند میادین حرب حاضر شوند. در تمام دنیا هم همینطور است الّا نادراً.

آیا عدم شرکت زنان در میادین جنگ برای آنان نقص است؟

نقصی نیست بلکه با طبیعت آنها سازگار نمی‌باشد، همچنین عدم حضور آنها در نزد قُضات و منازعات حقوقی نقص و عیب نیست. (عدم حضورهنّ فی مراکز الدعاوی کعدم حضورهنّ فی میادین الحرب).

نکتۀ دوّم: شهادت فرع بر تحمّل شهادت است و اگر شهادت آنها در همۀ امور قبول شود، طبعاً وسوسه می‌شوند که در مجالس شرب خمر و میادین نزاع و زد و خورد و فسق و فجور حاضر شوند تا بتوانند شهادت دهند. آیا حضور زنان در چنین محافل و مجامعی که جنایات و اعمال منافی عفت و کارهایی که حدّ و تعزیر دارد با طبیعت آنها سازگار و افتخاری برای آنهاست؟ مسلّماً نه، پس وقتی حضور آنها برای تحمل شهادت جایز نبوده و با طبیعت آنها سازگار نیست، شهادت آنها هم پذیرفته نمی‌شود.

ان قلت: چرا شهادت زنان در امور مالی مثل دیون، مصالحات و ارث ... پذیرفته می‌شود اینها هم همین مشکل را پیدا می‌کند.

قلنا: امور مالیه بیشترین دعاوی را تشکیل می‌دهد و صحنه‌های امور مالی هم با طبیعت مرأۀ منافات ندارد. بنابراین از یک سو دعاوی مالی زیاد است و اگر شهادت آنها پذیرفته نشود، بیم تضییع حقوق می‌رود و از سوی دیگر حضور آنها برای تحمل شهادت حضور نامطلوبی نیست بنابراین شارع برای حفظ حقوق مالی و برای اینکه تحمّل شهادت مشکلی ندارد، استثناءً پذیرفته است چون منفعت شهادت آنها بیش از مضرّات آن است.

نکتۀ سوّم: همۀ انسانها عواطف و وجدان دارند ولی شکی نیست که زنان عواطف رقیق تری دارند، که این هم از افتخارات زنان است و به همین دلیل تمام اموری که عواطف رقیق تری می‌طلبد زنان در آن امور پیشی می‌گیرند، مثلًا مقام «امّ» را هیچ مردی نمی‌تواند تحمل کند، اگر مادر از دنیا برود هیچ مردی تحمّل

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۳

تربیت بچّۀ شیرخوار را ندارد و لو از شیر خشک برای تغذیه کودک استفاده کنند، همچنین در پرستاری بیماران هیچ‌گاه مردان به اندازۀ زنان موفّق نبوده‌اند، حال این عواطف رقیق گاهی سبب می‌شود که حاضر به شهادت به حق نباشند مثلًا در ناحیۀ قصاص یا حد و تعزیر از روی رقّت قلب شهادت نمی‌دهند و عواطف، آنها را از شهادت به حق منع می‌کند، به همین دلیل خداوند شهادتشان را در این امور نپذیرفته است. علاوه بر این در مسائل جنائی شاهدها در معرض مشکلات و بلایایی از طرف محکومینِ در دعاوی هستند و اگر شاهد، مرد باشد قدرت دفاعی بیشتری دارد.

ما باید دور از افراط و تفریط با بیان فلسفۀ احکام به صورت منطقی، جوابگوی هَجَماتی که از گوشه و کنار، آگاهانه و یا ناآگاهانه پیش می‌آید باشیم و لازم نیست فلسفۀ تمام احکام را بدانیم؛ ولی تا آنجا که می‌توانیم جوابگو هستیم و همچنین قول نداده‌ایم که فلسفۀ تمام احکام را بدانیم، زیرا خیلی از احکام فلسفه‌اش روشن نبوده و در حدّ علم ما نیست و بسیاری از احکام فلسفه‌اش به مرور زمان روشن می‌شود.

حدیثی هم از امام رضا علیه السلام در ناحیۀ فلسفۀ عدم پذیرش شهادت نساء وارد شده است:

...* عن الرضا علیه السلام فیما کتب الیه من العلل

(حکمت و فلسفهٔ احکام)

و علّة ترک شهادة النساء لضعفهنّ عن الرؤیة

(بمعنی کمبود دید چشم نیست بلکه به این معنا است که مشاهدهٔ هلال برای آنها مشکل‌تر است چون باید بر بالای بامها و کوهها بروند که برای زنان مشکل است)

و محاباتهنّ النساء فی الطلاق

(به سبب عواطف رقیقه‌ای که دارند، راضی نمی‌شوند که به سبب طلاق زن و مرد از هم جدا شوند)

فلذلک لا تجوز شهادتهنّ الّا فی موضع ضرورةٍ «... ۱»

در مورد تفاوت عدد هم نکته همین است چون آنها تحت تأثیر عواطف هستند گفته شده در جایی که شهادت می‌دهند باید تعداد آنها بیشتر باشد تا احتمال تمایلات عاطفی که مانع شهادت می‌شود کمتر باشد و لذا شارع مقدس عدد را بالا برده تا ضریب تأثیر عاطفه را کمتر کند.

[مسألة ۸ (فی صفات المرضعة)]

اشاره

۹۶ مسألة ۸ (فی صفات المرضعة ...) ۹/ ۲/ ۸۱

مسألة ۸: یستحب أن یختار لرضاع الاولاد المسلمة العاقلة العفیفة الوضیئة، ذات الاوصاف الحسنة، فانّ للبن تأثیراً تامّاً فی المرتضع کما یشهد به الاختبار و نطقت به الاخبار و الآثار، فعن الباقر علیه السلام قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لا تسترضعوا الحمقاء و العمشاء (ضعیف چشم)

فانّ اللبن یَعدی»

و عن امیر المؤمنین علیه السلام:

«لا تسترضعوا الحمقاء فانّ اللبن یغلب الطباع»

و عنه علیه السلام «انظروا من ترضع اولادکم فانّ الولد یشبّ علیه»

(ولد بر همان رضاع پرورش می‌کند)

الی غیر ذلک من الاخبار المستفاد منها رجحان اختیار ذوات الصفات الحمیدة خَلْقا و خُلْقا و مرجوحیّة اختیار اضدادهنّ و کراهة، لا سیّما الکافرة، و إن اضطرّ الی استرضاعها فلیختر الیهودیّة و النّصرانیّة علی المشرکة و المجوسیّة و مع ذلک لا یسلّم الطفل الیهنّ و لا یذهبن بالولد الی بیوتهنّ، و یمنعها عن شرب الخمر و اکل لحم الخنزیر و مثل الکافرة أو اشدّ کراهة استرضاع الزانیة باللبن الحاصل من الزنا و المرأة المتولّدة من زنا، فعن الباقر علیه السلام «لبن الیهودیّة و النصرانیّة و المجوسیّة احبّ الیّ من ولد الزنا» و عن الکاظم علیه السلام «سئل عن امرأة زنت هی یصلح أن تسترضع؟ قال: لا یصلح و لا لبن ابنتها التی ولدت من الزنا».

عنوان مسأله:

اشاره

این مسأله در مورد آداب رضاع و دارای سه قسمت است:

۱- صفات الکمالیّة للمرضعة.

۲- هل یجوز استرضاع الکافرة (الیهودیّة و النّصرانیّة و المجوسیّة و المشرکة) ام لا؟

۳- هل یجوز الاسترضاع بلبن ولد الزنا؟

نکته: بهترین غذا برای بچّه شیر مادر است و پیامبر می‌فرماید:

«لیس للصبی خیر من لبن امّه» «۲»

، و بهترین شخص برای شیر دادن، مادر بچّه است. اسلام این را زمانی گفت که مسائل امروزی روشن نشده بود، اکنون بعد از تحقیقات فراوان به این نتیجه رسیده‌اند که بهترین غذا برای بچّه شیر مادر است.

شیر مرضعه هم شیر مادر نمی‌شود چون بچّه از جنس بدن مادر است و شیر هم از جنس بدن مادر است پس سازگارتر هستند.

یکی از مشکلاتی که اطبا به آن اذعان دارند این است که بسیاری از زنان که به سرطان سینه دچار می‌شوند، بچهٔ خود را شیر نمی‌دهند و یا اینکه بسیاری از زنانی که دچار سرطان رحم می‌شوند به جهت سزارین و عدم تولّد طبیعی است.

---

(۱) ح ۵۰، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

(۲) ح ۵، باب ۷۸ از ابواب احکام اولاد.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۴

۱- صفات الکمالیة للمرضعة:

اشاره

مستحبات رضاع در وسائل عمدتاً در ج ۱۵ باب ۷۵ تا ۷۹ آمده است.

همانطوری که امام فرمودند مرضعه باید مسلمان، عاقل، عفیف و ذات جمال بوده و صفات فضیلهٔ دیگر هم در او باشد.

دلیل: روایات

دلیل این مسأله دو طایفه از روایات است:

طایفهٔ اوّل: روایاتی که به صورت کلی بیان می‌کند که مرضعه باید دارای صفات خوبی باشد

...* انظروا من یرضع اولادکم

(بررسی کنید که صفات خوبی داشته باشد)

فانّ الولد یشبّ علیه «۱»

(زیرا بچّه بر همان رضاع پرورش پیدا می‌کند و به تعبیر دیگر صفات مرضعه از طریق لبن به ولد منتقل می‌شود).

...* فإنَّ الرضاع یغیّر الطباع «۲»

(شیر طبیعت انسان را عوض می‌کند).

...* فانّ اللبن یعدی «۳»

(شیر اثر می‌گذارد و سرایت می‌کند).

روایات زیادی به همین مضامین وجود دارد که همهٔ این تعابیر اشاره به این دارد که شیر سبب انتقال صفات مادر به بچهٔ شیرخوار است. ائمهٔ معصومین علیهم السلام این مسأله را در زمانی فرمودند که این مسائل هنوز ثابت نشده بود؛ ولی امروزه ثابت شده است که غذا در روحیات شخص تأثیر می گذارد. غدّه‌های کوچکی در تمام بدن انسان وجود دارد که سابقاً آنها را زائد می‌دانستند؛ ولی امروزه با پیدایش «علم غدد» تأثیر این غدّه‌ها در بدن به اثبات رسیده است.

مثل «هیپوفیز» که در زیر مغز است و «تیروئید» که در زیر گلو قرار دارد و غدهٔ «فوق کلیوی» که روی کلیه است. سابقاً نقش این غدد روشن نبود؛ ولی امروزه ثابت شده که یکی از فرماندهان کشور بدن همین غده‌ها هستند. زیرا مایعاتی به نام هورمون از آن‌ها ترشّح می‌شود که در خون ریخته شده و تأثیرات مهمی در بدن می گذارد و اگر فعّالیّت این غده‌ها کند یا تند شود بدن دچار مشکلات عظیمی می‌شود. مهم این است که می گویند تراوش این غدّه‌ها در اخلاق و روحیات اثر می گذارد. یکی از دانشمندان معتقد است که فعّالیّتهای فکری و اخلاقی و غددی به هم پیوسته‌اند. گاهی ممکن است تراوش غدّه‌ای سبب شجاعت، ترس، بی‌حوصلگی یا پرحوصلگی شود. پس ترشّح غدد در صفات تأثیر می گذارد البتّه نه اثری در حد اجبار، تا گفته شود صفات اخلاقی انسان جنبهٔ جبری دارد و آثارِ تراوش هورمونهایی است که از غدد خارج می‌شود، بلکه زمینه است نه علّت تامّه.

روایات هم می‌فرمایند که

«انّ اللّبن یعدی»

یعنی وقتی لبن وارد بدن بچّه می‌شود در بدن به غدّه‌ها وارد می‌شود و به صورت هورمون از غده‌ها به خون ریخته شده و از طریق خون به مغز و اعضای دیگر رفته و بر اخلاق و رفتار انسان تأثیر می گذارد و لذا فرموده‌اند که باید مراقب باشید چه زنانی را برای شیر دادن فرزندانتان انتخاب می کنید.

طایفهٔ دوّم: روایاتی که صفات خاصّی را بیان می کند.

...* قال لی أبو جعفر علیه السلام: استرضع بولدك بلبن الحسان

(دارای جمال)

و ایّاك و القباح

(از زنان قبیح المنظر بپرهیزید)

فانّ اللّبن قد یعدی. «۴»

آیا جمال ظاهر مراد است یا جمال باطن؟ هر کدام که مراد باشد شاهد بر اولویّت‌هایی است که باید مراعات شود.

...* لا تسترضعوا الحمقاء

(دایهٔ احمق انتخاب نکن)

و لا العمشاء

(مؤنّث «اعمش» کسی که چشمش ضعیف است و خوب کار نمی کند)

فإنّ اللّبن یعدی «۵»

آیا مراد دید ظاهری است یا از اینکه کنار «حمقاء» قرار گرفته نشان می‌دهد که دید باطنی مراد است؟ هر کدام که باشد شاهد بر این است که باید مرضعه دارای صفات کاملهٔ روحی و جسمی و عقیدتی و فکری باشد. ضمناً درس عبرتی هم برای ماست که باید مواظب غذای خود باشیم «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ» «۶» غذای مشکوك و شبهه ناك نخوریم وقتی گفته می‌شود که

«ان اللبن یعدی»

در این صورت قطعاً طعام هم اثر می گذارد. این تأثیر به اندازه‌ای است که روایتی می‌فرماید:

«لا تأكلوا فی فخّار مصر»

یعنی در ظرفهای سفالی مصر غذا نخورید چون ممکن است غیرت را تضعیف کند، چرا که عزیز مصر بعد از آن که جریان زلیخا را شنید گفت: «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هٰذا وَ اسْتَغْفِرِی لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئِينَ» «۷» نهایت عکس العملش همین بود و همین اندازه غیرت نشان داد و لذا می‌گویند این نشان می‌دهد که در خاك آنجا تأثیری است. حال تا چه اندازه كلیّت دارد یا ندارد، و برای منطقهٔ خاصّی

---

(۱) ح ۱، باب ۷۸ از ابواب احکام اولاد.

(۲) ح ۶، باب ۷۸ از ابواب احکام اولاد.

(۳) ح ۴، باب ۷۸ از ابواب احکام اولاد.

(۴) ح ۱، باب ۷۹ از ابواب احکام اولاد.

(۵) ح ۴، باب ۷۸ از ابواب احکام اولاد.

(۶) آیهٔ ۲۴، سورهٔ عبس.

(۷) آیهٔ ۲۹، سورهٔ یوسف.

کتاب النكاح (مكارم)، ج۳، ص: ۱۱۵

است یا نه، بماند و با آن کاری نداریم فقط می‌خواهیم بگوییم که در تغذیه به اندازه‌ای تأثیر هست که حتّی ظرف غذا هم ممکن است در اخلاق و روحیّات انسانها تأثیر بگذارد.

۲- هل یجوز استرضاع الكافرة؟

فرموده‌اند در مقامی که دسترسی به دایهٔ مسلمان نیست، جایز است از دایهٔ مجوسیّه، نصرانیّه، کافره و یا یهودیه استفاده شود، پس، از هر چهار دسته می‌توان استفاده کرد؛ ولی در روایات به صورت اولویّت بیان شده است: اوّل یهودی و نصرانی و اگر ممکن نبود مجوسی و اگر ممکن نبود مشرکه و همهٔ اینها بر ولد الزنا مقدم هستند.

...* عن عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام:

هل یصلح للرجل أن ترضع له الیهودیهٔ و النصرانیهٔ و المشرکهٔ؟

قال: لا بأس، و قال امنعوهم شرب الخمر «۱»

دو دستور در این روایات وارد شده است، یکی اینکه آنها را از شرب خمر و خوردن گوشت خوك منع کنید و دیگر این که اولاد خودتان را به آنها نسپارید تا به منزل خودشان برده و شیر دهند، بلکه آنها را به خانهٔ خود بیاورید زیرا معلوم نیست که با آنها چه رقم برخورد خواهند کرد.

روایات دیگری هم در این باب وارد شده است.

۳- هل یجوز الاسترضاع بلبن ولد الزنا؟

در مورد لبن زانیه بعضی از روایات منع کرده و بعضی از روایات هم اجازه داده است. روایات ناهیه، روایات متعدّدی است که در

باب ۷۵ آمده و می‌فرمایند استرضاع زانیه نکنید و لبن ولد الزنا را به بچّهٔ خودتان ندهید.

ولی در یک روایت آمده است که:

...* و کان لا یری بأساً بولد الزنا اذا جعل مولی الجاریهٔ الذی فجر بالمرأهٔ فی حل. «۲»

شیر ولد الزنا را می‌توانی به فرزندت بدهی به شرط اینکه صاحب جاریهٔ شخص زانی را در حلیّت قرار دهد، یعنی کنیزی بوده که با او زنا شده و فرزندی از او متولّد شده است، همان گونه که مولای امه می‌تواند قبل از زنا «تحلیل» کند، اگر بعد از زنا هم تحلیل کند، آن شیر حلال می‌شود و بچّه می‌تواند از آن شیر بخورد.

مرحوم صاحب جواهر «۳» می‌فرماید: چگونه ممکن است که تحلیل بعدی در قبل تأثیر بگذارد؟ در ادامه می‌فرماید ممکن است که این مورد از قبیل اجازهٔ فضولی، بنابر مبنای کشف باشد. یعنی همان گونه که اجازهٔ فضولی در معاملات قبل اثر کرده و معاملات قبلی مباح و آثار بر آن مترتّب می‌شود، و نماءات گذشته هم ملك مشتری می‌شود، در باب تحلیل نکاح هم بگوییم به همین ترتیب است و اجازه‌ای که بعداً مولی می‌دهد نسبت به تجاوزی که به امهٔ او شده است سبب می‌شود که أمه در گذشته بر شخص متجاوز حلال شده و آثار حرمت برچیده شود. این توجیهی است که ایشان فرموده‌اند؛ ولی به این توجیه دو اشکال وارد است:

اشکال اوّل: آیا تمام لوازم تحلیل را می‌پذیرید؟ یعنی آیا آثار زنا واقعاً برطرف می‌شود (آیا با اجازهٔ مولی حدّ زنا برداشته می‌شود و حکم تحلیل پیدا می‌کند) بعید است که صاحب جواهر خود ملتزم به چنین لوازمی شود.

اشکال دوّم: این مسأله اثر تکوینی شیر است، آیا با اجازهٔ تشریعی آثار تکوینی را می‌توان برداشت؟ آثاری که در این روایات آمده است آثار تکوینی است که با اجازهٔ تشریعی نمی‌توان آنها را برداشت چون این زانی و زانیه در آن حالت در حال طغیان و قانون‌شکنیِ پروردگار بوده‌اند و این فکر عصیان به درون نطفه منتقل می‌شود و در درون این بچّه و این شیر فکر عصیان است حال با حلیّت و اجازهٔ بعدی نمی‌توان آثار تکوینی را برداشت، چون آثار تکوینی مربوط به صفات درونی است.

تصوّر ما این است که امام می‌خواهد مقداری قبح مسأله را تخفیف دهد، نه اینکه آثار تکوینی کاملًا برطرف شود، گاهی کارهایی انجام می‌شود تا قانون‌شکنی کمرنگ شود مثلًا در باب «وَ خُذْ بِیَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنَثْ» «۴» ایّوب نذر کرده بود صد تازیانه بزند، خطاب شد که یك شاخهٔ درخت خرما را بگیر و یك بار به جای آن بزن، آیا واقعاً نذر ایّوب این بود؟ ایّوب که چنین نذری نکرده بود و این کار برای این است که تا اندازه‌ای حریم قانون و ظاهر، حفظ شود. شارع به حفظ ظاهر اهمّیّت می‌دهد و در اینجا هم که می‌گوید حلّیّت را طلب کن، برای این است که مقداری ظاهر حفظ شود.

در مورد ولد الزنا سه چیز مطرح است:

۱- شیری که از زنا بوجود آمده.

۲- اگر ولد الزنا دختر بود وقتی بزرگ شد و ازدواج کرد از شیر

---

(۱) ح ۵، باب ۷۶ از ابواب احکام اولاد.

(۲) ح ۲، باب ۷۵ از ابواب احکام اولاد.

(۳) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۰۹.

(۴) آیهٔ ۴۴، سورهٔ ص.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۶

او بچّه‌ای می‌خواهد استفاده کند در روایت داریم که از این هم اجتناب کنید.

...* قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: امرأهٔ ولدت من الزنا أتخذها ظئراً؟

(آیا او را به عنوان دایه بپذیریم)

قال: لا تسترضعها و لا ابنتها. «۱»

۳- اگر زانیه بچّهٔ حلالی آورد آیا می‌شود به علاقهٔ ما سبق گفت که این زن زانیه است (انقضی عنه المبدأ) و شیرِ او حرام است با اینکه بچّه‌اش حلال است؟ آیا می‌توان گفت این شیر هم شیر زانیه است و جایز نیست؟

از روایات نمی‌توان چنین چیزی فهمید و ما مشتق را در ما انقضی عنه المبدأ مجاز می‌دانیم بنابراین صدق زانیه نمی‌کند، لا سیّما که اگر توبه کرده باشد. پس اگر شیر حلالی آورده باشد بخواهد آن را به بچّه دهد، مشمول کراهتی که در روایات آمده، نمی‌باشد.

[القول فی المصاهرهٔ و ما یلحق بها]

اشاره

۹۷ القول فی المصاهرهٔ و ما یلحق بها ... ۲۸/ ۲/ ۸۱

در مباحث نکاح به بحث مصاهرهٔ که سوّمین سبب از اسباب حرمت است می‌رسیم که از اهمّ مباحث و بسیار محلّ ابتلاء است و فروع و ملحقات پیچیده‌ای دارد و باید با دقّت بیشتری مسائل مطرح شود. تعبیر امام در عنوان باب چنین است:

«القول فی المصاهرهٔ و ما یلحق بها»

منظور از ملحقات به مصاهره، اموری است که شکل ازدواج ندارد ولی خاصیت ازدواج را از نظر تحریم دارد مثل وطی شبهه و زنا در بعضی از موارد

تعریف مصاهرهٔ:

اشاره

۱- امام (ره) مصاهرهٔ را چنین تعریف می‌کنند:

المصاهرهٔ هی علاقهٔ بین احد الزوجین مع اقرباء الآخر موجبهٔ لحرمهٔ النکاح عیناً (مثل زن پدر، عروس، ربیبه)

أو جمعاً (مثل جمع بین الاختین)

علی تفصیل یأتی.

۲- مرحوم محقق ثانی می‌فرماید:

عرّف بعضهم (ظاهراً نقلش به لحن موافق است یعنی ایشان هم این تعریف را می‌پذیرند) المصاهرهٔ بانّها جههٔ توجب الحرمهٔ بین اقرباء الزوجین بعقد أو وطی صحیح (مانند تملیک و یا تحلیل در ناحیهٔ کنیز که اثر هر دو وطی صحیح است) أو شبههٔ أو زنا مؤبّداً علیه (مثل ام الزوجه) او لا (ممکن است حرمت غیر ابدی باشد مثل خواهر زن) «۲»

تعریف مرحوم محقق به صورت عام بود به طوری که تمام ملحقات تحت تعریف داخل می‌شود در حالی که امام این گونه تعریف نکرده است.

۳- مرحوم محقق نراقی می‌فرماید:

هی علاقهٔ تحدث بین الزوجین و بین اقرباء کلّ منهما بسبب النکاح توجب الحرمهٔ، و یلحق بالنکاح الوطء و النظر و اللمس علی وجه مخصوص (در بعضی از موارد لمس سبب حرمت ابدی می‌شود مثل ملموسهٔ اب بر ابن یا بالعکس در مسئلهٔ کنیز). «۳»

۴- مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

و هی علاقهٔ قرابهٔ تحدث بالزواج. «۴»

مطابق این تعریف بقیّهٔ موارد غیر از ازدواج ملحقات هستند.

بررسی تعاریف:

تعریف امام در دو قسمت قابل گفتگو است:

اوّلًا: امام می‌فرماید:

«هی علاقهٔ بین احـد الزوجین» این علاـقه از کجـا پیـدا می‌شود و چه علاقه‌ای است؟ علاقه لفظ عامّی است که شامل علاقهٔ نسبی و رضاعی هم می‌شود، پس بهتر بود مرحوم امام کلمهٔ ازدواج را اضافه می‌فرمودند.

ثانیاً: امام می‌فرماید

«احد الزوجین» در حالی که لفظ «احد» نباید باشد چون مصاهرهٔ بین هر دو پیدا می‌شود و احکام مصاهرهٔ در هر دو طرف است و لذا مرحوم نراقی و محقق هم «بین الزوجین» آورده‌اند و اگر «بین کل من الزوجین» یا «الزوجین» آورده بودند بهتر بود.

تعریـف جواهر هم خـالی از اشـکال نیست چون اثر این علاـقه را ذکر نکرده‌انـد و بایـد می‌فرمودنـد که اثر حرمت است یـا ابـدی یا موقّتی، چون معرَّف باید به سبب آثار فهمیده شود.

از بین این تعاریف تعریف محقّق نراقی از بقیّه جامع‌تر است.

بقی هنا امور:

الامر الاوّل: آیا تعاریفی که در اصول و فقه ذکر می‌شود تعاریف حقیقیّه است یا شرح الاسمی؟

منظور از تعریف حقیقی تعریف به جنس و فصل نیست چون اینها امور اعتباری هسـتند و جنس و فصل نـدارد بلکه منظور از تعریف حقیقی به معنی جامع و مانع

---

(۱) ح ۴، باب ۷۵ از ابواب احکام اولاد.

(۲) جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۸۲.

(۳) مستند، ج ۱۶، ص ۲۹۹.

(۴) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۴۸.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۱۷

است. مرحوم آخونـد در مورد تعاریف می‌فرمایـد: بحث در مورد جامعیّت و مانعیّت تعریف، لزومی ندارد چون تعاریف نوعاً شـرح الاسمی هستند (سعدانهٔ ما هی؟ نبتٌ).

ما معتقدیم که این تعاریف، حقیقیّه هستند، به دو دلیل:

اوّلًا: بزرگان در تعاریف قیودی برای اخراج بعضـی چیزها و قیودی برای ادخال بعضـی چیزها ذکر کرده‌انـد که نشان می‌دهـد قصـد آنهـا تعریف حقیقی است چون خاصـیّت هر قیـد را بیـان می‌کننـد پس این دلیـل است که بزرگـان وقتی وارد این مقوله‌ها می‌شوند نظرشان به تعریف جامع و مانع است نه شرح اسمی.

ثانیاً: تعاریف شـرح اسـمی بایـد در کتاب لغت مطرح شود و اینجا جای آن نیست، چون در علوم برای شـخص مبتـدی بایـد تعریف

جامع و مانع بیان شود تا هرجا در مصادیق شک کرد، با تعریف تطبیق نماید مثلًا در گیاه‌شناسی، هیچ‌گاه «سعدانهٔ نبت» نمی‌گویند بلکه آن را کاملًا توضیح می‌دهند.

پس به این دو دلیل ما تعاریف در باب علوم را تعریف حقیقی به معنی جامع و مانع می‌دانیم.

الامر الثانی: آیا لفظ مصاهره موضوع حکمی از احکام است و در آیه و روایت آمده است به طوری که اگر ندانیم به مشکل برمی‌خوریم؟

قلنا: این تعبیری است که در کلام فقهاء آمده و در آیات و روایات نیست و فقهاء برای جمع بین افراد مسأله، این تعبیر را انتخاب کرده‌اند (مثل ربیبه، امّ الزوجه) ...، پس این تعریف جنبهٔ علمی دارد للجمع بین شتات المسائل فی هذا الباب و الّا حکم شرعی روی کلمهٔ مصاهرهٔ نرفته است، بله در آیهٔ ۵۴ سورهٔ فرقان لفظ «صهر» آمده؛ ولی ارتباطی به ما نحن فیه ندارد.

الامر الثالث: معنای لغوی مصاهرهٔ با آنچه در کلام فقهاء است تفاوت دارد.

در لسان العرب می‌گوید: «المصاهرهٔ هو القرابهٔ (معنی عامّی است که هر خویشاوندی را شامل می‌شود) و ختن الرجل (داماد) و صاهرتُ القوم اذا تزوّجت فیهم».

بقیّهٔ لغویون هم تقریباً همین گونه معنا می‌کنند، پس معنی لغوی محدود به همان معنای داماد است «هُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً» «۱» (ازدواج و دامادی) در حالی که در بین فقهاء معنی وسیعتری دارد مثلًا حرمت ربیبه یا زن پدر از باب مصاهرهٔ است، پس فقهاء به تمام علاقه‌هایی که به سبب زوجیت بین اقرباء دو طرف حاصل می‌شود مصاهرهٔ می‌گویند.

نکته: معمولًا اصطلاحات از معانی لغویّه محدودتر است؛ ولی در اینجا اصطلاح فقهاء عام‌تر و گسترده‌تر است و معنی لغوی اخصّ است و از نادر مواردی است که معانی اصطلاحی از معنای لغوی اعم شده است.

[مسألهٔ ۱: تحرم معقودهٔ الاب علی ابنه و بالعکس فصاعداً]

اشاره

۹۸ مسئلهٔ ۱ (تحرم معقودهٔ الاب علی ابنه و ...) ... ۲۹/ ۲/ ۸۱

بحث در محرّمات نکاح از طریق مصاهرهٔ به مسئلهٔ اوّل رسیدیم.

مسألهٔ ۱: تحرم معقودهٔ الاب علی ابنه و بالعکس فصاعداً فی الاوّل (تنها در مورد اب نیست، بلکه جد ادنی و اعلی و هرچه بالاتر روند زوجهٔ آنها نیز بر ابن حرام است)

و نازلًا فی الثّانی (زوجهٔ پسر، نوه، نتیجه و هرچه پایین‌تر روند، بر پدر حرام است)

حرمتاً دائمیّهٔ، سواء کان العقد دائمیّاً أو انقطاعیّاً و سواء دخل العاقد بالمعقودهٔ أم لا (در مقابل ربائب است چون در ربیبه دخول شرط است؛ ولی در عروس و زن پدر دخول شرط نیست و تأثیری ندارد)

و سواء کان الاب و الابن نسبیّین أو رضاعیّین.

نکته: تفاوتی نمی‌کند که جدِّ ابی باشد یا جدِّ امی یعنی فرقی نمی‌کند که پدرِ پدر، زنی داشته باشد یا پدرِ مادر، پس زن پدر حرام است و فرقی بین این دو نیست، همچنین فرقی بین نوهٔ پسری و نوهٔ دختری هم نیست، زنِ نوه حرام است چه نوهٔ پسری باشد و چه نوهٔ دختری.

اقوال:

این مسأله در بین شیعه و عامه از مسلّمات است و اختلافی در آن نیست.

مرحوم نراقی می‌فرماید:

تحرم بمجرّد العقد تحریماً مؤبّداً زوجهٔ الاب و الجد و ان علی من الاب و الام و زوجهٔ الابن فنازلًا و ان کان ابن البنت (نوهٔ دختری) و ان لم یدخل بها بالاجماع من المسلمین و هو الحجّهٔ (دلیل ما اجماع است) المغنیهٔ عن مؤنهٔ تکثیر الادلّهٔ. «۲» (عبارت امام و مستند از سوی شوهر به مسأله نگاه می کند، یعنی حرمت زن پدر و)...

بعضی در این مسأله به همین اجماع اکتفا کرده و سراغ ادلّهٔ آیات و روایات نرفته‌اند در حالی که اجماع روی قول متأخرین بر مبنای کشف است و اجماع مدرکی نمی‌تواند حجّت باشد.

---

(۱) آیهٔ ۵۴، سورهٔ فرقان.

(۲) مستند، ج ۱۶، ص ۳۰۰.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

یحرم علی الموطوءهٔ المذکورهٔ اب الواطی (عبارت جواهر از سوی زن به مسأله نگاه می کند، یعنی حرمت پدر شوهر و) ... و ان علی (موطوئه شرط نیست بلکه معقودهٔ هم باشد برای حرمت کافی است) لاب أو أم و اولاده (واطی) و إن سفلوا (نوه، نتیجه)...، لابن أو بنت تحریماً مؤبّداً نصاً و اجماعاً من المسلمین (عموم مسلمانان) فضلًا عن المؤمنین، (فقهای اصحاب) بل ربّما ادرجا فی آیهٔ حلائل الابناء و آیهٔ وَ لَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُمْ و ان کنا فی غنیهٔ عنه (بی‌نیاز هستیم) بغیره (ای بالاجماع و الروایات). «۱»

سؤال: آیا آیهٔ شریفه که از سوی شوهر به مسأله نگاه می کند (مانند کلام مستند و متن تحریر) با کلام صاحب جواهر که از سوی زن به مسأله نگاه می کند تفاوتی دارد؟

قلنا: خیر دو عبارت هستند که یک مفهوم واحد دارند پس در واقع متن آیه است و اینکه صاحب جواهر می‌فرماید «ادرجا» معنا ندارد همچنین در آیهٔ «لَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُمْ» وقتی که مردی به زنی حرام باشد، معنی آن این است که آن زن هم به آن مرد حرام است. پس تصوّر ما این است که آیه همین مطلب را می گوید و در این مسأله هر دو آیه دلالت دارند و «ربّما ادرجا» که نشانهٔ شک و تردید است در اینجا لازم نیست، چون گاهی از جانب زن و گاهی از جانب مرد به مسأله نگاه می‌شود و تفاوتی نیست

اللّهم الّا أن یقال: منظور صاحب جواهر هر موطوئه‌ای باشد (چه با عقد و چه بدون عقد)، در حالی که آیه معقوده رامی گوید پس کلام صاحب جواهر اعم از مورد آیه است و به این خاطر «ربّما ادرجا» می گوید، یعنی به سبب الغاء خصوصیّت، آیه شامل آن معنی وسیع هم بشود.

جمع‌بندی: مسأله علی اجمالها مسلّم و اجماعی و مورد اتفاق مسلمین و همهٔ فقهاء است بلکه از بعضی از روایات استفاده می‌شود که قبل از اسلام هم بوده، چون عبد المطلب جد پیامبر صلی الله علیه و آله، پنج مطلب را سنّت کرد و اسلام هر پنج مورد را امضاء نمود.

...* عن الرضا علیه السلام عن آبائه علیه السلام فی حدیث قال: کان لعبد المطّلب خمس من السنن اجراها اللّه له فی الاسلام (عبد المطلب مرد پاک و بزرگواری بود و بحث است که آیا از اوصیاء حضرت عیسی علیه السلام بوده است یا نه؟) حرّم نساء الآباء علی الابناء و سنّ الدیهٔ فی القتل مائهٔ من الابل و کان یطوف باللیل سبعهٔ اشواط و وجد کنزاً و اخرج منه الخمس و سمّی زمزم سقایهٔ الحاج. «۲»

پس قبل از اسلام هم این مسأله بوده، اگر چه عرب جاهلی به این مسأله اعتنا نمی‌کرده، و زن پدر را تزویج می‌کرد. اسلام اسم آن را فحشاء باطن گذاشته است و فحشاء ظاهر هم زنا است.

ادلّه:

۱- آیات

اشاره

دو آیه از قرآن این مسأله را بیان می‌کند.

الف: [وَ لَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَاءِ]...

«وَ لَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُم مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ کَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتاً وَ سَاءَ سَبِیلًا» «۳» تزویج نکنید همسران پدرهایتان را. در این آیه یکی از محرّمات نسبی ذکر شده است.
«مِنَ النِّسَاءِ» ممکن است اشاره به این باشد که زوجه‌های پدر هر تعدادی باشند حرام‌اند. «إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ» در مورد کسانی است که قبلًا تزویج کرده و استثنا شده‌اند.
«إِنَّهُ کَانَ فَاحِشَةً» این کارِ بسیار بدی است، آیهٔ دیگری آن را تفسیر کرده و می‌فرماید: خداوند نهی از فاحشه می‌کند «مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ» «۴» * گفته‌اند که فحشاء ظاهر زنا و فحشاء باطن ازدواج با زوجهٔ پدر است که در عصر جاهلیّت لااقل در میان گروهی بوده است.
سؤال: آیا نکاح در آیه به معنی عقد است یا دخول؟
جواب: در قرآن این کلمه در تمامی موارد به معنی عقد است البتّه بعضی معتقدند که در یک مورد به معنی دخول است (حتّی تنکح زوجاً غیره) که در مورد مطلقهٔ ثلاث است. بنابراین اگر در لغت نکاح به معنی دخول باشد، کاری نداریم چون در اصطلاح شرع به معنی عقد است حتّی در مورد آیهٔ مطلقهٔ ثلاث هم، نکاح را به معنی عقد می‌گیریم و دخول از خارج دلیل دارد.
نتیجه: آیهٔ ۲۲ فقط در مورد نکاح است، بنابراین آیه محدود شد و فقط معقودهٔ را شامل شده و موطوئه را شامل نمی‌شود، (یعنی وطی به شبهه، تحلیل، زنا ... را نمی‌گیرد) همچنین آیه فقط در مورد آباء است و اجداد را نمی‌گوید.
ان قلت: آباء به اجداد هم اطلاق می‌شود در سورهٔ بقره آیهٔ ۱۳۳ هنگامی که نصیحت یعقوب را به فرزندانش بیان می‌کند می‌فرماید: «إِذْ حَضَرَ یَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِیهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِی قَالُوا

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۵۰.

(۲) ح ۱۱، باب ۲ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) آیهٔ ۲۲، سورهٔ نساء.

(۴) آیهٔ ۱۵۱، سورهٔ انعام.

نَعْبُدُ إِلٰهَکَ وَ إِلٰهَ آبٰائِکَ إِبْرٰاهِیمَ وَ إِسْمٰاعِیلَ وَ إِسْحٰاقَ» در حالی که ابراهیم جد بود (پدر یعقوب، اسحاق بود و پدر اسحاق، ابراهیم) پس به جد هم آباء می گویند ضمناً معلوم می‌شود که به عمو هم آباء گفته شده است چون اسماعیل هم از آباء ذکر شده است.

قلنا: این اطلاق مجازی است و قرینه می‌خواهد و بدون قرینه نمی‌توان گفت.

نتیجه: از آیه جز آباء استفاده نمی‌شود، پس برای اثبات اجداد باید سراغ اجماع برویم و با اجماع آن را حل کنیم.

۹۹ ادامهٔ مسئلهٔ ۱ ... ۳۰/ ۲/ ۸۱

ب) آیهٔ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهٰاتُکُمْ

...وَ أُمَّهٰاتُ نِسٰائِکُمْ ... وَ حَلٰائِلُ أَبْنٰائِکُمُ الَّذِینَ مِنْ أَصْلٰابِکُمْ «۱» در این آیه سیزده مورد از محرمات ذکر شده است که هفت مورد از محرمات نسبیه (امهات، بنات، خالات، اخوات، عمات، بنات الاخ و بنات الاخت) دو مورد از رضاع (امهاتکم من الرضاعهٔ و اخواتکم من الرضاعهٔ) و چهار مورد هم از مصاهرهٔ است (حلائل ابنائکم، امهات نسائکم، ربائبکم اللاتی فی حجورکم و أن تجمعوا بین الاختین) که در مجموع این دو آیه چهارده مورد از محرمات نسبی و رضاعی و مصاهرهٔ ذکر شده است که این دو آیه نص در حرمت است با این تفاوت که در آیهٔ ۲۳ صحبت از نکاح است.

سؤال: آیا آیه فرزند رضاعی را حذف می کند در حالی که ما گفتیم زوجهٔ فرزند رضاعی هم بر پدر رضاعی حرام است و اجماعی است پس چرا قرآن قید «الَّذِینَ مِنْ أَصْلٰابِکُمْ» را می‌آورد؟

قلنا: در بین عرب جاهلی معمول بود که برای خودشان پسرانی انتخاب می کردند و بر آنها آثار فرزند را بار می کردند، آیه می‌فرماید که «ادْعُوهُمْ لِآبٰائِهِمْ» «۲» اینها فرزندان شما نیستند و فرزندان دیگرانند، که آیات متعدّدی از قرآن در این زمینه صحبت می کند.

پس این قید در مورد پسرخوانده‌هاست، مانند زینب که زوجهٔ زید بود و زید هم پسرخواندهٔ پیامبر، وقتی زید زینب را طلاق داد، چون زینب در این ازدواج شکست خورد، پیامبر زینب را تزویج کرد تا آن شکست جبران شود.

البتّه به یک معنی فرزندان رضاعی هم فرزندان صلبی حساب می‌شوند چون از شیری که متعلّق به آن مرد است خورده‌اند و شیر هم از صلب است پس آیه شامل فرزندان رضاعی می‌شود. حال چه این توجیه را قبول کنیم یا نکنیم، این قید در مورد فرزندخوانده‌هاست و مربوط به رضاع نیست.

مشکلی که این دو آیه دارد این است که فرزند و پدر بلاواسطه را می گیرد (یعنی زوجهٔ پدر و پسر، نه زوجهٔ جد)، پس ظاهر آیه شامل بالواسطه‌ها نمی‌شود.

ان قلت: در آیات قرآن آباء در معنی اجداد استعمال شده که نمونه‌اش حضرت ابراهیم علیه السلام است که به عنوان آباء برای فرزندان یعقوب علیه السلام ذکر شده است در حالی که ابراهیم علیه السلام جد آنها بوده است، همان گونه که ابناءهم به نوه‌ها اطلاق شده است مثلًا خطاب «یٰا بَنِی آدَمَ» * شامل ما هم می‌شود، در حالی که ما ابن آدم نیستیم و با صدها واسطه به آدم می‌رسیم. پس در ما نحن فیه هم آباء و ابناء به اجداد و نوه‌ها اطلاق می‌شود.

قلنا: مشکل است که بگوییم این اطلاقات حقیقی‌اند، بلکه اطلاق مجازی است و قرینه لازم دارد.

بنابراین اگر کسی وصیّت کرد که فلان چیز را به ابناء من بدهید قطعاً نوه‌ها را شامل نمی‌شود و برای شامل شدن قرینه لازم است.

آیا در ما نحن فیه قرینه داریم که اطلاق را جاری بدانیم؟

مشکل است که ادّعای وجود قرینه کنیم لذا در اینجا برای تسرّی دادن حکم به اجداد و نوه‌ها باید دست به دامن اجماع بزنیم.
ان قلت: آیا در قرآن مجاز وجود دارد؟ قرآن همه‌اش حقیقت است در حالی که شما می‌گویید این استعمالات، مجازی است.
قلنا: مجاز دو معنی دارد:

۱- مجازی که در عرف عام گفته می‌شود که به معنی «چیز توخالی» است، مانند:

آنگاه که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که نظر بر مجاز کرد

۲- مجازی که در علم معانی گفته می‌شود، یعنی مفاهیمی که غیر از معنی لغوی است و نیاز به قرینه دارد، این مجاز توخالی نیست و از نظر عرفی حقیقت است، اگر چه از نظر علم معانی مجاز شمرده می‌شود و گاهی بالاتر از حقیقت است. مثلًا استعمال صیغهٔ مذکر در مورد خداوند حقیقت نیست بلکه این مجاز ما فوق الحقیقه است، درست است که معنی لغوی نیست ولی بی‌محتوا هم نیست. مجازات و کنایات رمز زیبایی‌ها در کلام و ابزار دست فصحاء و بلغاء است و بدون مجاز و کنایه فصاحت و بلاغت

---

(۱) آیهٔ ۲۳، سورهٔ نساء.

(۲) آیهٔ ۵، سورهٔ احزاب.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۰

بوجود نمی‌آید، از این مجازات در قرآن بسیار است.
راه دیگری هم برای تعمیم داریم که توسّل به استقراء است یعنی بگوییم در محرّمات باب نکاح هر جا حرام ابدی بود به بالا و پایین سرایت می‌کند، الّا مواردی که استثنا می‌شود، پس قاعدهٔ محرمات ابدیه، سرایت است و لذا «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» به بالا سرایت می‌کند و بناتکم به پایین سرایت می‌کند و ... همهٔ اینها تعمیم دارد، و بگوییم کأنّ این یک استقراء می‌شود وقتی که می‌فرماید: «لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ» یا «حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ» صعوداً و نزولًا تعمیم دارد.

۲- روایات:

تقریباً همهٔ روایات در باب ۲ از ابواب محرمات بالمصاهرهٔ آمده است که بعضی صحیح السند و بعضی غیر صحیح السند است ولی چون متضافر هستند ما را از بررسی اسناد بی‌نیاز می‌کند.
نکته: بسیاری از روایات این باب ناظر به اصل مسأله نیست بلکه ناظر به لوازم و شاخ و برگهاست، که از اینجا معلوم می‌شود که اصل مسأله به قدری واضح بوده است که کسی سراغ آن نرفته و این نشانهٔ تسلّم و اجماعی بودن اصل مسأله است. نمونه‌هایی از این روایات را بیان می‌کنیم:

...* عن ابی جعفر علیه السلام فی احتجاجه علی أن الحسن و الحسین علیهما السلام ابنا رسول اللّه صلی الله علیه و آله
(موضوع روایت این است، که عده‌ای از مخالفان اصرار داشتند چرا به امام حسن و امام حسین علیهما السلام ابناء رسول اللّه صلی الله علیه و آله می‌گویید؟ اینها به دنبال طرز فکری بودند که در زمان جاهلیّت مطرح بود و می‌گفتند «بنونا بنو أبنائنا و بناتنا بنوهنّ ابناء رجال الاباعد»، پس نوه‌های پسری، پسران ما و نوه‌های دختری، پسران ما نیستند و اصرار داشتند که این فضیلت را از اهل بیت علیهم السلام بگیرند، ائمه هم با جواب‌های دندان‌شکن به آنها جواب می‌دادند از جمله این حدیث)
قال انَّ الله یقول «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُم وَ أَخَوَاتُكُمْ» الی قوله «وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» فسلهم هل یحل لرسول اللّه صلی الله علیه و آله نکاح حلیلتیهما فان قالوا: نعم، کذبوا و إن قالوا: لا، فهما و اللّه ولده لصلبه و ما حرما علیه الا للصلب «۱»
این روایت به دلالت مطابقی به بحث ما مربوط نیست ولی به دلالت التزامی بحث ما را روشن می‌کند حتّی به نوه‌ها و نتیجه‌ها دلالت

می‌کند و قرینه می‌شود بر عمومیّت آیه.

...* عن محمّد بن مسلم عن احدهما علیه السلام انّه قال: لو لم تحرم علی الناس ازواج النبی صلی الله علیه و آله لقول اللّه عزّ و جلّ: «وَ مٰا کٰانَ لَکُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّٰهِ صلی الله علیه و آله وَ لٰا أَنْ تَنْکِحُوا أَزْوٰاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً» حَرُمْنَ علی الحسن و الحسین

(به عکس روایت قبل است چون در آنجا زوجه‌های امام حسن و حسین علیه السلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله حرام بود و در اینجا زوجه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله بر امام حسن و حسین علیه السلام حرام هستند)

لقول اللّه عزّ و جلّ «وَ لٰا تَنْکِحُوا مٰا نَکَحَ آبٰاؤُکُمْ مِنَ النِّسٰاءِ»، و لا یصلح للرجل أن ینکح امرأة جده «۲»

این روایت نیز به دلالت مطابقی مربوط به بحث ما نیست ولی به دلالت تضمّنی و التزامی بحث ما را ثابت می‌کند مخصوصاً که در این روایت تصریح به کلمهٔ «جد» هم شده است.

این دو روایت از روایات خوب این باب است که نشان می‌دهد علاوه بر این که حرام است، حرمت به طبقات بالا ـ و پایین هم سرایت می‌کند و دلالت آیه را نیز تعمیم می‌دهد.

چند روایت هم داریم که با صراحت و دلالت مطابقی بر بحث ما دلالت دارد.

...* عن زراره قال: قال أبو جعفر علیه السلام فی حدیث: و اذا تزوّج الرجل امرأة تزویجاً حلالًا

(در مقابل زنا است)

فلا تحلّ تلک المرأة لأبیه و لا لابنه. «۳»

...* عن محمّد بن مسلم قال: قلت له:

(مضمره است منتهی معلوم است که محمّد بن مسلم از غیر امام معصوم سؤال نمی‌کند)

رجل تزوج امرأة فلمسها

(لمس کردن کنایه از دخول است)

قال: هی حرام علی أبیه و ابنه و مهرها واجب.

(چرا سؤال از دخول می‌کند در حالی که دخول در بحث ما بالاجماع شرط نیست و مشروط به لمس هم نیست؟ ظاهراً این مقدمه برای مهر واجب است که مهر را کامل می‌گیرد) «۴»

...* عن حمّاد عن الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل تزوج امرأة فلامسها قال مهرها واجب و هی حرام علی أبیه و ابنه. «۵»

۱۰۰ ادامهٔ مسئلهٔ ۱ ... ۱/ ۳/ ۸۱

۳– اجماع:

این مسأله در بین شیعه و سنی از مسلّمات است و اختلافی در آن نیست؛ ولی اجماع روی قول متأخرین بر مبنای کشف است و اجماع مدرکی نمی‌تواند حجّت باشد؛ ولی اگر در بعضی جاها کم

(۱) ح ۱۲، باب ۲ از ابواب مصاهرة.

(۲) ح ۱، باب ۲ از ابواب مصاهرة.

(۳) ح ۲، باب ۲ از ابواب مصاهرة.

(۴) ح ۵، باب ۲ از ابواب مصاهرة.

(۵) ح ۶، باب ۲ از ابواب مصاهرة.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۱

و کسری بود با اجماع ثابت می کنیم.

روایات معارض:

...* عن معلّی

(از نظر قبول مورد اشکال است)

...عن ابی الجارود

(در او تأمّل است)

قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: و ذکر هذه الآیة «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ حُسْناً» فقال: رسول اللّه صلی الله علیه و آله احد الوالدین

(امّت دو پدر دارند پدر واقعی یکی است امّا پدر تنزیلی می‌تواند متعدّد باشد)

فقال عبد اللّه بن عجلان و من الآخر؟ قال: علیٌّ و نساؤه علینا حرام و هی لنا خاصة

(حرمت زن پدر مخصوص ما است یعنی زوجهٔ اب بر دیگران حرام نیست). «۱»

آیا معنی

«هی لنا خاصة»

همین است؟

مرحوم علامهٔ مجلسی در مرآة العقول دو تفسیر برای این حدیث بیان می کند:

۱- این جمله اشاره به پیامبر است، یعنی حرمت ازواج نبی برای ما (ائمه) بالخصوص است چون فرزندان پیامبر هستیم و برای مردم بالعموم است.

به عبارت دیگر بر مردم به عنوان «لا تنکحوا ازواج النبی» حرام است و بر ما (ائمه) به عنوان «زوجة الاب» حرام است، بنابراین حدیث از احادیثی می‌شود که دلالت می کند ائمّه، ابناء رسول اللّه صلی الله علیه و آله بوده و شایستهٔ خطاب یا بن رسول اللّه صلی الله علیه و آله هستند و با ما نحن فیه ارتباطی ندارد.

جواب: این تفسیر خوب است ولی خلاف ظاهر است چون در عبارت ضمیر «هی» را به ابعد که حضرت رسول صلی الله علیه و آله است برمی گرداند نه به اقرب که حضرت علی علیه السلام است، در حالی که قاعده در باب ضمائر، عود ضمیر به اقرب است نه ابعد.

۲- ازواج النبی بر همهٔ امت حرام بوده و امّا ازواج علی علیه السلام بر بنی هاشم حرام است یعنی بر پسرعموها هم حرام بوده است، نه فقط بر ائمه، پس حرمت عام برای ازواج النبی و حرمت خاص مخصوص بنی هاشم است که به احترام علی بن ابی طالب علیه السلام جایز نبوده که ازواج او را تزویج کنند.

جواب: طبق این تفسیر این روایت از روایات معارض نمی‌شود.

سلّمنا: این روایت از روایات معارض باشد ولی نمی‌تواند در مقابل قرآن و روایات کثیره و اجماع مسلمین مقاومت کند، علی الخصوص که ضعیف السند هم است.

...* قال قلت لأبی ابراهیم موسی علیه السلام رجل تزوّج امرأة فمات قبل أن یدخل بها أ تحلّ لابنه؟ فقال: انّهم یکرهونه لانّه مَلِکَ العُقدة. «۲»

منظور از «انّهم» عـامّه هسـتند چرا این گونه می‌فرماینـد آیا تقیّه بوده است؟ در حالی که مسأله بین عامّه و خاصّه اجماعی است، پس این که صریحاً نمی‌فرمایند یک نقطهٔ ابهام در متن حدیث است.

جواب:

آیا کراهت در این حدیث مفهومش جواز است؟ یعنی اگر دخولی حاصل نشده باشد زوجهٔ الاب بر ابن حلال است؟

کراهت در اصـطلاح فقهاء غیر از کراهت در لغت است، اینکه می گوییم «کل مکروه جائز»، اصـطلاح فقهاء است در حالی که معنی لغوی عام است و در حرمت و کراهت اصطلاحی استفاده می‌شود.

در آیات زیادی در قرآن کراهت در حرمت و یا شبیه حرمت استعمال شده است:

«کُلُّ ذٰلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً». «۳»

قبل از این آیه گناهانیماننـد زنا، قتل نفس، کم‌فروشـی ذکر شـده که از گناهان کبیره است حال آیا همـهٔ اینها مکروه است؟ معلوم می‌شود که کراهت در حرمت استفاده می‌شود.

أضف الی ذلک:

مـا در قرآن «وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ» * یـا «وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ» * و ماننـد آن هفت مورد داریم، این کراهت که کافران و مشـرکان از اسلام داشتند مختصر نبود بلکه شدید و بمعنی بغض بود که شبیه حرمت در احکام است، پس این روایت دلالتی بر مخالفت ندارد و اگر هم داشته باشد در مقابل آیات، روایات و اجماع مقاومتی نمی کند.

[مسألهٔ ۲: لو عقد علی امرأهٔ حرمت علیه امّها]

اشاره

۱۰۱ مسألهٔ ۲ (تحریم تزویج ام الزّوجهٔ ...) ۴/ ۳/ ۸۱

مسألهٔ ۲: لو عقد علی امرأهٔ حرمت علیه امّها و إن علت نسباً أو رضاعا (مادر و جده نسبی یا رضاعی)

سواء دخل بها أم لا (در مقابل ربیبه است که در حرمت دخول شرط است)

و سواء کان العقد دواماً أو انقطاعاً و سواء کانت المعقودهٔ صغیرهٔ أو کبیرهٔ، نعم الاحوط فی العقد علی الصغیرهٔ انقطاعاً أن تکون بالغهٔ الی حدّ تقبل للاستمتاع و التلذّذ بها و لو بغیر الوطی بأن کانت بالغهٔ ست سنین فما فوق مثلًا، أو یدخل فی المدّهٔ بلوغها الی هذا الحد، فما تعارف من ایقاع عقد الانقطاع ساعهٔ أو ساعتین علی الصغیرهٔ الرضیعهٔ أو من

---

(۱) ح ۳، باب ۲ از ابواب مصاهرهٔ.

(۲) ح ۹، باب ۲ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) آیهٔ ۳۸، سورهٔ اسراء.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۲

یقاربها مریـدین بـذلک محرمیّهٔ امّها علی المعقود له لا یخلو من اشـکال فی صـحهٔ مثل هذا العقد حتّی یترتّب علیه حرمـهٔ امّ المعقود علیها، و ان لا یخلو من قرب ایضاً لکن لو عقـد لذلک ای الساعهٔ أو الساعتین علیها فلا ینبغی ترک الاحتیاط بترتب آثار المصاهرهٔ و عدم المحرمیّهٔ لو قصد تحقّق الزوجیّهٔ و لو بداعی بعض الآثار کالمحرمیّهٔ.

عنوان مسأله:

در این مسأله سوّمین عنوان از محرمات بالمصاهرة مطرح می‌شود که امّ الزّوجه است. مرحوم امام (ره) در این مسأله قسمت کوتاهی در اصل مسأله بحث می‌کنند و سپس بحث مفصّلی در یکی از فروع مسأله دارند، ایشان می‌فرمایند:

احوط این است که اگر می‌خواهند صغیره را عقد کنند، باید به حد استمتاع رسیده باشد و لو به حد دخول نرسیده باشد، در ادامه نتیجه می‌گیرند که اگر عقد صغیره‌ای را برای محرمیّت بمدّت یک یا دو ساعت بخوانند کافی نیست، بلکه باید در هنگام خواندن عقد، زمان را به اندازه‌ای طولانی در نظر بگیرند تا در آن مدّت صغیره به حدّ استمتاع برسد و لو بعد از عقد بقیّهٔ مدّت را ببخشند و اینکه امام حدّ اقلّ مدّت عقد را سن شش سالگی در نظر می‌گیرند خصوصیّتی ندارد بلکه از باب مثال است.

امام (ره) در انتهاء می‌فرماید بهتر این است که احتیاط کنند یعنی اگر بچّهٔ شیرخواری را به مدّت یک ساعت عقد کردند آثار محرمیّت امّ الزوجهٔ را جاری نکرده و با او هم ازدواج نکنند. پس احتیاط بهتر است.

اقوال:

اصل این مسأله (حرمت امّ الزوجه) از مسلّمات بین اهل اسلام است و اختلافی در آن نیست چون صریح آیهٔ قرآن است «وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» «۱»، ولی در یکی از قیود اختلاف شده است به این که آیا حرمت مشروط به دخول به بنت است (مثل ربیبه) یا اینکه مجرد عقد موجب حرمت امّ الزوجه می‌شود؟

مشهور آن را مشروط به دخول نمی‌دانند ولی شاذی از شیعه و عامّه قائل شده‌اند که مشروط به دخول به بنت است.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌فرماید:

اذا تزوّج بامرأة حرمت علیه امّها، و جمیع امّهاتها (مادر بزرگ پدری، مادری و) ... و ان لم یدخل بها ... و به (عدم شرطیّت دخول) قال فی الصحابة: عبد ابن عمرو، ابن عباس، و ابن مسعود، و عمران بن حصین، و جابر بن عبد اللّه الانصاری و به قال جمیع الفقهاء (کسانی که بعد از صحابه آمده‌اند) الّا أنّ للشافعی فیه قولان و رووا عن علیّ علیه السلام انّه قال: «لا تحرم الام بالعقد (این روایت را عامه نقل می‌کنند و ما نمی‌پذیریم) و انّما تحرم بالدخول، کالربیبة. سواء طلّقها أو مات عنها» (قول سوّمی هم داریم که اگر زن از دنیا برود و لو دخول صورت نگرفته‌ام الزوجه حرام است امّا اگر زوجه را طلاق داد و دخول هم صورت نگرفته بود می‌تواند ام الزّوجه را تزویج کند) و به قال ابن الزبیر و عطاء و قال زید بن ثابت ان طلّقها جاز له نکاح الام، و ان ماتت لم یحل له نکاح امّها. فجعل الموت کالدخول (شبیه مهریّه است که اگر دخول حاصل نشده باشد و طلاق دهد مهریّه نصف می‌شود و اگر بمیرد مهریّه نصف نمی‌شود و لو دخول هم نباشد). «۲»

مرحوم شیخ در ادامه سه دلیل ذکر می‌کند که یکی آیهٔ شریفه، دیگری اجماع و دلیل سوّم روایات است.

مرحوم شهید ثانی می‌فرماید:

اکثر علماء الاسلام علی ان تحریم امهات النساء لیس مشروطاً بالدخول بالنساء. «۳»

عقیدهٔ اکثر علمای اسلام این است که تحریم ام الزّوجه مشروط به دخول به بنت نیست، سپس می‌فرماید بعضی از اصحاب ما مثل ابن ابی عقیل قائل به شرطیّت دخول شده‌اند همچنین بعضی از عامّه دخول را شرط می‌دانند.

جمع‌بندی: اصل مسأله هیچ بحثی ندارد امّا راجع به شرطیّت دخول سه قول است:

۱- قول مشهور: در حرمت امّ الزّوجه، دخول شرط نیست و امّ الزّوجه مطلقاً حرام است.

۲- قول ابن ابی عقیل و شافعی: حرمت امّ الزّوجه مشروط به دخول است که در غیر این صورت حرام نیست.

۳- قول زید بن ثابت: تفصیل بین طلاق و ممات یعنی اگر زوجه را طلاق دهد، حرمت امّ الزّوجهٔ مشروط به دخول است و اگر بمیرد مشروط به دخول نیست و ام الزوجه حرام می‌شود.

ادلّه:

۱- آیهٔ «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ وَ رَبَائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»

قائلین به قول مشهور می گویند آیه مطلق است و قیدی ندارد و

---

(۱) آیهٔ ۲۳، سورهٔ نساء.

(۲) خلاف، ج ۴، کتاب النکاح، ص ۳۰۳ مسئلهٔ ۷۵.

(۳) مسالک، ج ۷، ص ۲۸۳.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۳

فقط ربیبه قید دارد. در کلام ابن عباس و دیگران تعبیری هست که می گویند:

ابهم اللّه (ای عمّم) هذه الآیهٔ.

قائلین به شرطیّت می گویند که ما از آیه استفادهٔ شرطیّت می کنیم و قید «مِنْ نِسَائِکُمُ اللّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» و لو بعد از ربیبه ذکر شده است ولی این قید به هر دو زده می‌شود، یعنی هم در مورد ربیبه است و هم در مورد امّ الزوجه.

از این استدلال سه جواب داده شده است:

۱- قیدی که بعد از جمل متعدّده بیاید به جملهٔ آخر می‌خورد، مگر قرینه بر غیر این باشد، چون قدر متیقّن آخری است و زائد بر آن دلیل می‌خواهد.

۲- سلّمنا که قید به هر دو برگردد؛ ولی این قید قابلیّت ندارد که به هر دو بخورد چون در مورد ربیبه خوب است، یعنی ربیبه‌هایی که «متولّدات من نساء دخلتم بهنّ» باشد؛ ولی در مورد امّ الزّوجه باید بگوییم امهاتی که «متولدات من نساء دخلتم بهن» هستند. امّ الزّوجه که از زوجه متولّد نشده است، بلکه زوجه از امّ الزّوجه متولّد شده است، در حالی که در ربیبه به عکس بود و ربیبه متولد از زوجه بود. پس این قید با امهات نسائکم تناسب ندارد.

۳- اگر این قید را بخواهیم به هر دو بزنیم لازمه‌اش این است که لفظ «مِن» را در دو معنی بکار بریم، یعنی وقتی به ربیبه می‌خورد «من» نشویّه است، یعنی منشأ ربیبه از زوجه است و اگر در مورد امهات نسائکم استعمال شود «من» بیانیه می‌شود که لازمه‌اش استعمال «من» در اکثر از معنای واحد است، و استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد جایز نیست.

ان قلت: شما که استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد را جایز می‌دانید، چطور در اینجا ملتزم به آن نیستید؟

قلنا: ما قائل هستیم که استعمال لفظ در اکثر از معنی جایز است و زیبایی کلمات و اشعار و خطب به این است که استعمال در اکثر از معنی شود؛ ولی قرینه لازم دارد، مانند:

المرتمی فی الدّجی و المبتلی بعمی و المشتکی ظماء و المبتغی دنیا

یأتون سدته من کل ناحیهٔ یستفیضون من نعمائه عینا

آن کسی که در تاریکی گرفتار شده و آن کسی که مبتلا به نابینایی شده و آن کسی که از تشنگی شکایت می کند و آن کسی که بدهکاری او را در فشار قرار داده، به درگاه او (پیغمبر اکرم صلی اللّه علیه و آله) می‌آیند و از نعمتهای او «عین» را طلب می کنند (عین به معنی آفتاب، چشم، چشمه و دینار)

در اینجا قرینه نداریم پس آیه دلیل بر عدم اشتراط است.

۱۰۲ ادامهٔ مسأله ۲ ... ۵/ ۳/ ۸۱

۲- روایات:

اشاره

روایات دو طایفه هستند:

طایفهٔ اوّل: روایاتی که مؤیّد قول مشهور است

اشاره

که این روایات عمدتاً در دو باب و مجموعاً شـش حدیث است. البتّه در این احادیث حدیث معتبر و غیر معتبر وجود دارد ولی چون متضافر هستند نیاز به بحث سندی نداریم.

...* عن اسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبیه ان علیّاً علیه السلام کان یقول: الربائب علیکم حرام من الامهات اللّاتی قد دخل بهنّ هنّ فی الحجور و غیر الحجور سواء

(قید حجور در آیه قید غالبی است)

و الامهات مبهمات الحدیث «۱»

(یعنی مطلقات و عامات است، از این عبارت استفاده می‌شود که در آیه هم قید به دومی می‌خورد).

این حدیث در باب ۱۸ تقطیع شده و در باب بیست کاملتر نقل شده است.

...* عن علی علیه السلام فی حدیث قال: و الامهات مبهمات دخل بالنبات أو لم یدخل بهنّ فحرّموا و ابهموا

(مطلق بدانید)

ما ابهم اللّه

(چیزی که خدا مبهم دانسته است). «۲»

...* عن غیاث ابن ابراهیم، عن جعفر، عن أبیه انّ علیّاً علیه السلام قال:

اذا تزوّج الرجل المرأة حرمت علیه ابنتها

(ربیبه)

اذا دخل بالام فاذا لم یدخل بالام، فلا بأس ان یتزوج بالابنة و اذا تزوّج بالابنة فدخل بها أو لم یدخل فقد حرمت علیه الامّ...

(معلوم می‌شود که نسبتی که عامّه به علی علیه السلام داده‌اند به اینکه بمجرد عقد دختر، مادر او حرام نمی‌شود درست نیست). «۳»

...* عن ابی بصیر، قال: سألته عن رجل تزوج امرأة ثم طلّقها قبل أن یدخل بها فقال علیه السلام: تحلّ له ابنتها و لا تحلّ له امّها

(حدیث مضمره است). «۴»

این حدیث مشکل دیگری هم دارد و آن این است که با قول

---

(۱) ح ۳، باب ۱۸ از ابواب مصاهرة.

(۲) ح ۲، باب ۲۰ از ابواب مصاهرة.

(۳) ح ۴، باب ۱۸ از ابواب مصاهرة.

(۴) ح ۵، باب ۱۸ از ابواب مصاهرة.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۴

کسانی که بین طلاق و موت فرق می‌گذارند سازگار است، زیرا این حدیث فقط صورت طلاق را می‌گوید و نسبت به موت سکوت می‌کند مگر اینکه موت را بالاولویّة ثابت می‌کنیم.

...* عن صاحب الزمان علیه السلام انّه کتب الیه

(حمیری به امام زمان در عصر غیبت نامه نوشته است):

هل یجوز للرجل أن یتزوج بنت امرأته؟ فاجاب علیه السلام ... و کتب الیه

(دو نامه بوده یا هر دو سؤال در یک نامه بوده است)

هل یجوز أن یتزوج بنت ابنة امرأة ثم یتزوّج جدّتها بعد ذلك ام لا یجوز؟ فاجاب علیه السلام قد نُهی عن ذلک «۱»

. البتّه در این روایت ندارد که طلاق داده است ولی معلوم است که طلاق داده، چون در عقد واحد نمی‌توان مادر و دختر را عقد کرد.

نکتهٔ این حدیث این است که جدّ، در این حدیث صریحاً عنوان شده است.

...* عن منصور بن حازم قال کنت عند ابی عبد اللّه علیه السلام فأتاه رجل فسأله عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل أن یدخل بها أ یتزوّج بأمّها؟ فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: قد فعله رجل منّا فلم یر به بأساً

(ظاهرش این است که جایز است ولی در عبارت تعبیری دارد که نشان می‌دهد که در مقام تقیّه بوده است، چون امام باید می‌فرمود جایز است یا جایز نیست نه اینکه این گونه بفرمایند)

فقلت له:

جعلت فداک ما تفخر الشیعة الّا بقضاء علی علیه السلام فی هذا الشمخیة (السجیة) التی افتاها ابن مسعود انّه لا بأس بذلک

(نکاح امّ الزّوجة بعد از موت یا طلاق دختر اشکالی ندارد)

ثم أتی علیّاً علیه السلام فسأله فقال له علی علیه السلام من أین أخذتها؟ قال: من قول اللّه عزّ و جلّ و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهنّ. «۲» فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ

(کأنّ ابن مسعود از کسانی بود که می‌گوید قید به هر دو می‌خورد)

فقال علی علیه السلام: ان هذا

(ربائب)

مستثناة و هذا

(امهات نسائکم)

مرسلة

(دوّمی استثنا است و اوّلی مطلق است)

و امّهات نسائکم الی أن قال: فقلت له ما تقول فیها؟ فقال یا شیخ تخبرنی انّ علیا علیه السلام قضی بها و تسألنی ما تقول فیها

. (از این ذیل استفاده می‌شود که صدر حدیث تقیّه بوده است). «۳»

نتیجه: این روایت با این پیچ و خم نشان میدهد که قول علی علیه السلام حرمت مطلق بوده است.

* العیاشی فی تفسیره عن ابی حمزة قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة و طلّقها قبل أن یدخل بها أ تحلّ له ابنتها؟ قال:

فقال: قد قضی فی هذا امیر المؤمنین علیه السلام: لا بأس به انّ اللّه یقول: «وَ رَبَائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ» و لو تزوّج الابنة ثم طلّقها قبل أن یدخل بها لم تحلّ له امها قال: قلت له: أ لیس هما سواء؟ قال: فقال:

لا لیس هذه مثل هذه انّ اللّه یقول: «وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» لم یستثن فی هذه کما اشترط فی تلک

(ربیبه)

هذه هاهنا مبهمة لیس فیها شرط و تلک فیها شرط. «۴»

دو روایت هم از سنن کبرای بیهقی می‌خوانیم:

...* عن عبد اللّه بن عمر عن النبی صلی الله علیه و آله قال: اذ نکح الرجل المرأة ثم طلقها قبل أن یدخل بها فله أن یتزوّج ابنتها و لیس له أن یتزوّج امّها.

* عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:

ایّما رجل نکح امرأة فدخل بها أو لم یدخل بها فلا یحلّ له نکاح أمّها.

این دو حدیث می‌تواند مؤید شش حدیث قبل باشد.

جمع‌بندی احادیث طایفهٔ اوّل:

از مجموع روایات این طایفه چند نکته بدست می‌آید:

۱- در حرمت أم الزوجه دخول به دختر شرط نیست.

۲- آیه ۲۳ مطلق است و قید «مِنْ نِسَائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» مربوط به امهات نسائکم نیست.

۳- قول علی علیه السلام هم همین بود نه آنچه عامّه گفته بودند.

طایفهٔ دوّم: این احادیث دلیل قول شاذ (قائلین به شرطیّت دخول) است

و با صراحت اشتراط را بیان می‌کند، این روایات هم تضافر نسبی دارد.

...* عن جمیل بن درّاج و حماد بن عثمان

(دو روایت است)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: الامّ و البنت سواء اذا لم یدخل بها یعنی اذا تزوّج المرأة ثمّ طلّقها قبل ان یدخل بها فانّه ان شاء تزوّج امّها و ان شاء ابنتها

(یعنی هر دو مشروط به دخول است و بدون دخول هم ام و هم بنت حلال هستند). «۵»

...* عن محمّد بن اسحاق بن عمّار قال: قلت له: رجل تزوّج امرأة و دخل بها ثم ماتت أ یحلّ له أن یتزوج امّها؟ قال: سبحان اللّه کیف تحلّ له امّها و قد دخل بها؟

(معلوم می‌شود که دخول مشکل ایجاد می‌کند و اگر دخول به بنت نبود مادر حلال بود)

قال: قلت له: فرجل تزوّج امرأة فهلکت قبل أن یدخل بها تحلّ له امّها؟ قال: و ما الذی

(۱) ح ۷، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۲) ح ۱، باب ۲۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) ح ۱، باب ۲۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۴) ح ۷، باب ۲۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۵) ح ۳، باب ۲۰ از ابواب مصاهرهٔ.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۵

یحرّم علیه منها و لم یدخل بها «۱»

این روایت هم صراحتاً دخول را شرط می‌داند.

...* انّه سئل أبو عبد اللّه علیه السلام عن رجل تزوّج امرأهٔ ثم طلقها قبل أن یدخل بها هل تحلّ له ابنتها؟ قال: الام و الابنهٔ فی هذا سواء اذا لم یدخل باحداهما حلّت له الاخری «۲»

. این دو طایفه با هم تعارض دارند، ولی از سه جهت می‌توان روایات مشهور را ترجیح داد:

اوّلًا: طایفهٔ اوّل موافق کتاب اللّه است پس باید به آنها عمل کنیم امّا گروه دوّم مخالف کتاب اللّه است.

ثانیاً: شهرت با طایفهٔ اوّل است هم شهرت فتوایی و هم شهرت روایی و یکی از مرجّحات اصلی شهرت است.

ثالثاً: از روایات طایفهٔ دوّم بوی تقیّه می‌آید در اینجا مخالفت عامّه را عنوان نمی‌کنیم چون اکثریّت عامه موافق مشهور هستند، پس می‌گوییم در لابلای روایات طایفهٔ دوّم قرائن تقیّه وجود دارد.

نتیجه: حق با قول مشهور است و مشکلی در اصل مسأله باقی نمی‌ماند.

۱۰۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۲ ... ۶/ ۳/ ۸۱

این طریق ترجیح با نظر بدوی به روایات بود؛ ولی به نظر می‌رسد که این روایات نیاز به دقّت بیشتری دارد (به خصوص که مشهور عامّه هم با ما هم عقیده هستند) زیرا:

اولًا: سه روایت معارض در واقع دو روایت است،

ثانیاً: متن روایات و اسناد آنها قابل گفتگو است. روایت اوّل که روایت جمیل بود در متن روایت می‌فرماید:

«الام و البنت سواء اذا لم یدخل بها یعنی

(این «یعنی» را امام می‌فرماید یا راوی؟)

اذا تزوّج المرأهٔ ثم طلّقها قبل أن یدخل بها فانه ان شاء تزوج امها و ان شاء ابنتها» «۳»

این روایت در مخالفت صریح است امّا اگر «یعنی» را که ظاهراً قول راوی است کنار بگذاریم (چون تفسیر غیر امام برای ما حجّت نیست) در این صورت صدر حدیث مبهم است، چون می‌فرماید مادر و دختر مساوی هستند اگر دخولی به آن (بها) صورت نگیرد که ضمیر می‌تواند به مادر یا دختر برگردد.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

اگر ما ذیل را که برای راوی است در نظر نگیریم ضمیر می‌تواند به «ام» برگردد که در این صورت حدیث به ربیبه مربوط شده و از بحث ما خارج می‌شود.

ان قلت: بر اساس قاعده «الاقرب یمنع الابعد» ضمیر باید به بنت برگردد.

قلنا: این قاعده کلیّت ندارد و با آن نمی‌توانیم حکمی بر خلاف مشهور و کتاب اللّه ثابت کنیم.

نتیجه: صدر این روایت منهای ذیلش که از راوی است، ابهام دارد و محتمل الوجهین یا وجوه است و با چنین روایت مبهمی نمی‌توان حکمی را بر خلاف مشهور و کتاب اللّه، ثابت کرد.

حدیث سوّم «۴» هم که خوانده شد از «جمیل بن دراج» است.

ظاهر حدیث صریح است.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

بعید نیست که این روایت همان روایت سابق باشد که مرحوم صدوق آن روایت را نقل به معنی کرده است، یعنی مرحوم صدوق گمان کرده که تفسیر راوی جزء روایت است و از مجموع آن، روایت را نقل به معنا کرده است، پس وقتی این احتمال هست دیگر نمی‌توان به آن استناد کرد، بنابراین روایت سوّم هم مردّد می‌شود.

ان قلت: این حرفها خلاف ظاهر است.

قلنا: همین قدر که معلوم شود این روایات کاملًا صحیح نیست، کافی است در اینکه نتوانیم به آنها استناد کنیم، چون با این روایت‌ها می‌خواهیم با مشهور مخالفت کنیم.

شیرازی، ناصر مکارم، کتاب النکاح (مکارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه ق کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۳، ص: ۱۲۵

حدیث دیگر حدیث «محمّد بن اسحاق بن عمار» «۵» بود که دو مشکل دارد:

اوّلًا: مضمره است.

ان قلت: ضمیر به امام برمی‌گردد.

قلنا: اگر راوی از بزرگان و استوانه‌های اصحاب ائمه باشد که از غیر امام سؤال نمی‌کند، می‌توان چنین گفت ولی «محمّد بن اسحاق بن عمار» از اکابر نیست، به طوری که در قبول روایاتش هم تردید کرده‌اند و بعضی او را فاسد مذهب می‌دانند.

ثانیاً: نجاشی خود «محمّد بن اسحاق بن عمار» را توثیق کرده؛ ولی مرحوم صدوق می‌فرماید: اتوقّف فی روایاته.

آیا قول صدوق اقوی است یا قول نجاشی؟

علمای رجال در اینجا بحث کرده‌اند؛ ولی می‌توان گفت که این

---

(۱) ح ۵، باب ۲۰ از ابواب مصاهرة.

(۲) ح ۶، باب ۲۰ از ابواب مصاهرة.

(۳) ح ۳ باب ۲۰ از ابواب مصاهرة.

(۴) ح ۶ باب ۲۰ از ابواب مصاهرة.

(۵) ح ۵ باب ۲۰ از ابواب مصاهرة.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۶

شخص مورد نفی و اثبات است و کسی نیست که بدون تردید روایاتش را بپذیریم، پس سند روایت مورد تردید است و ثابت کردن چنین حکمی با این روایت، مشکل است.

اضف الی ذلک: آیهٔ شریفه در حد یک اطلاق در مورد امهات نساءکم نیست، چون در آیهٔ «مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» ظاهر «من» نشویّه است یعنی «متولّدات من نسائکم اللاتی دخلتم بهن» که در این صورت منحصر در ربائب می‌شود، چون مادر زن متولد

از زوجه نیست، پس وقتی این دو (امّ الزّوجه و ربیبه) در آیه در کنار هم قرار گرفته‌اند و یکی بدون قید است، معلوم می‌شود که قیدی نداشته که بیان نشده است، چون نمی‌توان گفت که نسبت به ربیبه در مقام بیان بوده و در مورد امهات نساء در مقام بیان نبوده است، به عبارت دیگر، چیزی بیش از اطلاق است و مقابله قرینه می‌شود که در امّهات این قید نیست، پس آیه کالصریح می‌شود (نه اینکه فقط اطلاق باشد) که دخول، در مورد امّ الزّوجه شرط نیست، در این صورت روایات معارض فقط مخالف اطلاق نیستند، بلکه مخالف صریح قرآن می‌باشند.

نتیجه: طایفهٔ دوّم از روایات را منهای معارضه باطل دانستیم و نیاز به ترجیحات نداریم.

فرع محلّ ابتلاء:

فرعی را امام (ره) فرموده‌اند که شدیداً محلّ ابتلاء است که برای ایجاد محرمیّت کار را آسان می‌کند یعنی برای ایجاد محرمیّت بین مادرِ بچّه‌ای و شخصی، می‌توان عقد منقطعی بین بچّه و آن مرد خواند، که در این صورت با مادرِ بچّهٔ شیرخوار محرم می‌شود چرا که در محرمیّتِ امّ الزّوجه، دخول به زوجه شرط نیست، البتّه سابقاً گفتیم که از این محرمیّت‌ها بپرهیزند و نامحرم بمانند بهتر است چون منشأ فساد می‌شود.

مشکلی که در اینجا هست خواندن عقد انقطاعی بر بچهٔ شیرخوار به مدت یکی دو ساعت است که مرحوم امام در اینجا اشکال می‌کند (به صورت احتیاط).

ان قلت: در جایی که مصلحت رعایت شود، چرا این عقد باطل باشد؟

قلنا: قوام حقیقت نکاح به تمتّعات است و وقتی تمتّعی نباشد نکاحی نیست حال گاهی تمتّع با دخول است و گاهی به غیر دخول که اینجا هیچ کدام نیست، همچنین است در طرف دیگر یعنی اگر بخواهیم زنی را به عقد پسربچّهٔ شیرخوار درآوریم این هم معنا ندارد.

ان قلت: ما برای اثر محرمیّت قصد زوجیّت می‌کنیم، پس اثر دارد.

قلنا: شما اوّل ماهیّت زوجیّت را درست کنید (چون اثر فرع بر ماهیّت است) ماهیّت زوجیّت، قابلیّت تمتّع است. در عرف عقلا این زوجیّت قابل قبول نیست و به همین جهت امام و جمعی دیگر فرموده‌اند که باید مدّت را طولانی کنید تا به حدّ تمتّع برسد، و لو تمتّع بغیر دخول باشد که در این صورت عقد صحیح می‌شود.

۱۰۴ ادامهٔ مسئلهٔ ۲ و ۳ (فی تحریم الربیبهٔ ...) ۷/ ۳/ ۸۱

لکن لو عقد لذلک ای الساعهٔ او الساعتین علیها فلا ینبغی ترک الاحتیاط بترتب آثار المصاهرهٔ...

اشکال مرحوم امام قوی است و بالاتر از الاحوط است چون محرمیّت از آثار نکاح موقّت است، یعنی باید ماهیت نکاح عند العقلاء حاصل شود تا آثار بر آن مترتّب شود به عبارت دیگر هر حکمی فرع بر ثبوت موضوع است و هیچ حکمی موضوع خودش را درست نمی‌کند چون حکم متأخر از موضوع است (بعضی نسبت بین حکم و موضوع را شبیه علت و معلول می‌دانند) پس محرمیّت که از احکام است فرع بر موضوع نکاح است. باید دید آیا عقلا نکاح بین صغیره یا رضیعه با کبیره را اعتبار می‌کنند در حالی که هیچ قابلیتی برای استمتاع نیست؟ آیا این کار عقلایی است و موضوع ثابت شده تا حکم محرمیّت بیاید؟

ما می‌گوییم قوام موضوع نکاح به قابلیّت تمتّع است که اگر این قابلیت نباشد موضوع حاصل نیست و زمانی که موضوع نبود حکم بر آن مترتب نمی‌شود.

یؤیّد ذلک امورٌ:

۱- در باب نکاح منقطع در جایی نداریم که برای یک ساعت و دو ساعت صغیره را عقد کنند، البتّه نکاح دائم زیاد است؛ ولی در

مورد عقد منقطع از ابتداء ابواب تا انتهاء موردی نیست که نکاح متعه برای مدت یکی دو ساعت باشد و تصور ما این است که در زمان معصومین علیهم السلام چنین نکاحی و لو برای جلب محرمیّت وجود خارجی نداشته و در اخبار باب چیزی در این مورد نیست، بلکه در اعصار ما پیدا شده است.

۲- اگر کسی کبیره‌ای را به نکاح موقّت تزویج کند و شرط کند که هیچ تمتّعی نبرد (لا بالدخول و لا بالنظر و لا بغیره) آیا این عقد و شرط صحیح است؟ البتّه به شرط عدم دخول ممکن است؛ ولی

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۷

هیچ تمتعی نباشد، درست نیست. مانند اینکه شخصی خانه‌ای به کسی بفروشد مشروط به اینکه هیچ تصرّفی در این خانه نکند، این بیع و شرط صحیح نیست، و همه می‌گویند که این شرط خلاف مقتضای عقد است، چون ماهیت بیع تملیك و لازمهٔ آن تصرّف است. در اینجا بعضی فقط شرط فاسد را فاسد می‌دانند و بعضی قائلند که وقتی شرط فاسد شد، مشروط هم فاسد می‌شود.

حال در ما نحن فیه در جایی که قابلیّت برای تمتّع دارد و شرط عدم تمتع می کند، عقد باطل است (چون خلاف مقتضای عقد است) در جایی هم که قابلیّت برای تمتّع نیست، نکاح باطل می‌شود چون این هم خلاف مقتضای عقد است.

۳- چرا در مسئلهٔ جنین کسی قائل به ملکیّت نیست (یعنی جنین مالك نمی‌شود) و در تقسیم ارث سهم ارث او را کنار می گذارند، اگر زنده متولّد شد، سهم او را می‌دهند. آیا می‌شود جنین را برای کسی به اجازهٔ ولی عقد کنند (اگر توانستیم جنسیّت را تشخیص دهیم)؟ در اینجا کسی اجازه نمی‌دهد چون از موضوع خارج است چرا که قوام موضوع نکاح متوقّف است بر تمتّعات که هیچ یک در جنین ممکن نیست.

اگر بخواهیم تا حد امکان با مخالفین سازش کنیم می گوییم: لا اقلّ من الشك که آیا چنین ازدواجی صحیح است یا نه؟ در این صورت اصالهٔ الفساد حاکم می‌شود و محرمیّت حاصل نمی‌شود.

نتیجه: مشکلی در بطلان چنین عقدی نداریم و اینکه بگویید برای خاصیّت محرمیّت این کار را می کنیم جوابش این است که این از احکام است و عند العقلاء حکم فرع بر احراز موضوع است.

بقی هنا شیءٌ:

از کلام امام (ره) استفاده می‌شود که در ذیل ایشان کمی مردّد شده‌اند که آیا این عقد صحیح است یا باطل؟ ابتدا می‌فرمایند که احوط (احتیاط وجوبی) این است که این کار را نکنند بعد در ادامه می‌فرمایند که جمعِ در احتیاط کنیم، یعنی مادر این دخترِ صغیره را بعد از این تزویج نکنند، چون ممکن است از محارم شده باشد، و از آن طرف به او نگاه محارم هم نکنند، چون ممکن است محرم نشده باشد که به این طریق ایشان بین نفی احکام حلّیت و نفی احکام محرمیّت جمع کرده‌اند؛ ولی به عقیدهٔ ما این مرد به آن زن محرم نشده مگر این که زمان عقد را طولانی کنند به طوری که این زمان، قابلیّت تمتّع را هم در بر بگیرد.

آنچه در این مسأله مطرح شد مادرزنِ بلاواسطه بود امّا در مورد جدّه و هرچه بالاتر روند با اجماع ثابت می‌شود، البتّه یک روایت هم در مورد جدّه داریم و علاوه بر این می‌توان گفت که واژهٔ امّهات، جدّات راهم شامل می‌شود.

[مسألهٔ ۳: فی تحریم الربیبهٔ]

اشاره

مسألهٔ ۳: لو عقد علی امرأهٔ حرمت علیه بنتها و ان نزلت اذا دخل بالام و لو دُبراً، و امّا اذا لم یدخل بها لم تحرم علیه بنتها عینا (در مقابل جمعاً است که در ذیل می‌آید)

و انّما تحرم علیه جمعاً (قبل از طلاق مادر اگر چه دخول به ام نباشد نمی‌تواند دختر را تزویج کند چون عقد مادر و دختر جایز نیست)

بمعنی انّها تحرم علیه ما دامت الأمّ فی حباله فاذا خرجت بموت أو طلاق أو غیر ذلک جاز له نکاحها.

عنوان مسأله:

در این مسأله ربیبه را مطرح می‌کنند که چهارمین از محرمات به مصاهرهٔ است ولی مشروط به شرط است.

نکته: بعضی بین موت و طلاق فرق گذاشته‌اند یعنی موت را قائم مقام دخول می‌دانند، چون در مهریه موت قائم مقام دخول است، پس در اینجا هم همین گونه می‌باشد بعضی از عامّه که اهل قیاس هستند، چنین می‌گویند بنابراین طبق قول آنها در جایی که زوجه بمیرد دیگر نمی‌تواند ربیبه را تزویج کند.

۱۰۵ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ ... ۸/ ۳/ ۸۱

این مسأله دارای دو فرع است:

اشاره

فرع اوّل: اگر دخول به ام شود ربیبه عینا الی الابد حرام است و فرقی با دختر انسان ندارد

فرع دوم: اگر دخول به ام نشود جمع بین أمّ و بنت حرام است ولی حرمت موقتی است یعنی مادامی‌که ام را تزویج کرده، بنت را نمی‌تواند تزویج کند.

[فرع اوّل: اگر دخول به ام شود ربیبه عینا الی الابد حرام است و فرقی با دختر انسان ندارد]

اقوال در فرع اوّل:

مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف، می‌فرماید:

اذا دخل بالام حرمت البنت علی التابید، سواء کانت فی حجره او لم تکن و به قال جمیع الفقهاء. و قال داوود ان کانت فی حجره حرمت علیه و إن لم تکن فی حجره لم تحرم علیه (در واقع از قید فی حجورکم که در آیهٔ شریفه آمده است مفهوم گرفته است) دلیلنا اجماع الفرقة (اهل سنّت هم در موارد شاذی اجماع دارند) «۱».

ابن قدامه پس از نقل حرمتِ بنت بعد از دخول به ام می‌گوید:

---

(۱) خلاف، ج ۴، کتاب النکاح، ص ۳۰۵، مسأله ۷۶.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۸

اذا دخل بالام حرمت علیه سواء کانت فی حجره أو لم تکن فی قول عامهٔ الفقهاء الا انّه روی عن عمر و علی علیه السلام (مرحوم کاشف اللثام در کشف اللثام می‌فرماید این نیز از دروغهایی است که به علی علیه السلام نسبت داده‌اند و علی علیه السلام هرگز چنین حکمی نفرموده‌اند) انّهما رخّصا (اجازه داده‌اند) فیها اذا لم تکن فی حجره و هو قول داوود.

ابن قدامه در ذیل کلامش می‌گوید:

و إن لم یـدخل بـالمرأة لم تحرم علیه بناتها فی قول عامّـة علماء الأمصار إذا بانت من نکاحه (طلاق دهـد) الّا أن یموت قبل الـدخول ففیه روایتـان (در مسأله دو قول وجود دارد) إحـداهما تحرم ابنتهـا و به قـال زیـد بن ثابت و هی اختیار ابی بکر لأن الموت اقیم مقام الدخول فی تکمیل العدة و الصداق. «۱»

اگر غیر مـدخوله طلاق بگیرد عـدّه ندارد ولی اگر شوهر قبل از دخول بمیرد عدّه دارد، بنابراین در مورد عدّه، موت جانشـین دخول شـده است، در مورد مهر هم، چنین است، یعنی اگر غیر مـدخوله طلاق بگیرد، مهرش نصف است و اگر مدخوله طلاق بگیرد یا غیر مـدخوله بمیرد، مهرش کامل است، پس در دو جا، موت جانشـین دخول شده است، در اینجا هم قیاس می‌کنند و می‌گویند اگر غیر مدخوله بمیرد، دخترش حرام ابدی می‌شود، یعنی در مورد حرمت ربیبه، موت جانشین دخول می‌شود.

در ادامه ابن قدامه می‌گوید که ما نمی‌توانیم نصّ (قرآن) را به خاطر این قیاسِ ضعیف کنار بگذاریم.

مرحوم نراقی می‌فرماید:

المسألة الثّانیة: تحرم ایضاً بالوطء اذا کان حلالًا (وطی حلال) بنت الموطوءة امّا بالتزویج فبالاجماع المحقق و الآیة و الاخبار المتکثرة. «۲»

اصحاب ما و اکثر علمای عامّه این مسأله را اجماعی می‌دانند ولی بعضی از عامّه در دو قسمت از مسأله اختلاف کرده‌اند.

۱- جایی که مادر قبل از دخول بمیرد

۲- جـایی که در حجر نباشـد، یعنی در خانه شوهر پرورش پیـدا نکنـد یا مادر بعـد از طلاق گرفتن از این شوهر ازدواج کنـد و از او بچّه‌هایی پیدا کند.

ادلّه:

۱- آیات:

الف: آیة «وَ رَبَائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ» «۳»

دلالت آیه روشن است و حرمت را مشـروط به دخول کرده است و از این نظر صـراحت دارد ولی قیـد «فِی حُجُورِکُمْ» قیـد احترازی است یا غالبی؟

از ناحیه اصحاب ما اجماع قائم است که این قید احترازی نیست بلکه قید غالبی است.

ان قلت: این قید غالبی را برای چه می‌آورند؟

قلنـا: گـاهی قیـد غالبی را برای معرّفی موضوع ذکر می‌کننـد که این معرّفی بالاکثریّت است، یعنی در تمام افراد نبوده بلکه در غالب افراد است و شبیه حکمتی است که در باب تعلیل می‌گوییم (این بحث در باب مفهوم وصف در اصول ذکر شده است).

ان قلت: از کجا می‌گویید این قید غالبی است؟

قلنا: زنی که شوهرش مرده و بچه دارد و می‌خواهـد ازدواج کند غالبا جوان است، چون معمولًا پیرزن‌ها ازدواج نمی‌کنند و وقتی زن جوان باشـد، بچّه‌اش هم کوچک بوده و در کنار او خواهد بود، پس غالب زنانی که شوهر مرده هستند یا طلاق گرفته‌اند و دو باره ازدواج می‌کنند بچّه‌شان کوچک و غالباً در دامان شوهر دوّم بزرگ می‌شود.

نکته: بعضـی گفته‌انـد «ربیبه» در لغت مفهوم عـامّی دارد یعنی «کسـانی که تربیت شده‌انـد» ولی در اینجا وقتی می‌گویـد «وَ رَبَائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ » ... یعنی «دخترِ زنِ انسان» بنابراین قید در آیه سه خاصیت دارد:

۱- قیدِ توضیحی است.

۲- قیدِ تعلیلی است.

۳- محدودکننده معنی عامِّ ربیبه است.

۱۰۶ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ ... ۱۱/ ۳/ ۸۱

۲- روایات:

اشاره

در اینجا دو طایفه روایت داریم، طایفه‌ای که در مورد شرطیّت دخول بحث می‌کند، و طایفهٔ دیگر در مورد عدم تفاوت فی حجره و فی غیر حجره.

طایفهٔ اوّل: شرطیّت دخول

...* عن غیاث بن کلوب، عن اسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبیه، انّ علیّاً علیه السلام کان یقول الربائب علیکم حرام من الامّهات اللاتی قد دخل

---

(۱) مغنی، ج ۷، ص ۴۷۳.

(۲) مستند، ج ۱۶، ص ۳۳۲.

(۳) آیه ۲۳، سوره نساء.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۲۹

بهن

(این حدیث همان چیزی را می‌گوید که آیه فرموده است «...) ۱»

سند حدیث قابل گفتگو است چون «غیاث بن کلوب» در سند حدیث مجهول الحال است پس روایت ضعیف است؛ ولی مشکلی نداریم چون روایات متضافر، معمول بهای اصحاب و موافق کتاب اللّه است.

...* عن غیاث بن ابراهیم، عن جعفر، عن أبیه علیه السلام

(ظاهراً غیاث بن ابراهیم عقیده‌اش به امامت درست نبود، چون می‌گویند که او از بطریّه است یعنی گروهی از عامّه که قائل به امامت زید بن علی هستند)

إنّ علیا علیه السلام قال: اذا تزوّج الرجل المراۀ حرمت علیه ابنتها اذا دخل بالام فاذا لم یدخل بالام فلا بأس ان یتزوّج بالابنۀ «... ۲»

...* عن محمّد بن مسلم، قال: سألت احدهما علیه السلام عن رجل کانت له جاریۀ فاعتقت فزوّجت فولدت أ یصلح لمولاها الاوّل ان یتزوج ابنتها قال: لا هی حرام و هی ابنۀ و الحرّۀ و المملوکۀ فی هذا سواء

(تا اینجا شرطیّت دخول نبود)

و عنه عن صفوان عن العلا بن رزین مثله

(این حدیث دیگری نیست چون علا بن رزین در حدیث قبلی هم هست و در هر دو، راوی آخر، محمّد بن مسلم است)

و زاد ثم قرأ هذه الآیۀ «وَ رَبَائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»

(قید را در روایت آورده است، چرا که به آیه استدلال کرده است). «۳»

حدیث دیگری هم داریم که بر ما نحن فیه دلالت دارد؛ ولی همراه آن مطلبی در مورد امّ الزّوجه دارد که کسی به آن قائل نیست و

لذا حدیث را مشکل‌دار کرده است.

...* عن جمیل بن درّاج و حمّاد بن عثمان، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال الام و البنت سواء اذا لم یدخل بها...

(نسبت به بنت خوب است؛ ولی نسبت به ام خوب نیست، چون حرمت امّ الزّوجه مشروط به دخول به بنت نیست و کسی به آن قائل نشده است). «۴»

سؤال: آیا شمول روایت بر حکم غیر مفتی به، روایت را از حجیّت می‌اندازد؟

قلنا: دو قول است بعضی به آن عمل کرده و قسمت مبهم را کنار می‌گذارند بعضی هم روایت را کنار می‌گذارند چون مشتمل بر حکم غیر مفتی به است و از درجه حجّیّت ساقط است.

نتیجه: عمده دلیل ما روایات سه‌گانه اول است که دلالت آنها بر مقصود خوب بود.

اگر مطلقاتی هم در روایات و آیه شریفه راجع به حرمت بنت الزّوجه داشته باشیم به این سه روایت مقیّد می‌شود.

طایفهٔ دوم: عدم شرطیّت حجورکم

...* هنّ فی الحجور و غیر الحجور سواء «... ۵»

...* و قال: الربائب علیکم حرام کنّ فی الحجر أو لم یکن. «۶»

* محمّد بن علی بن الحسین

(مرسلهٔ صدوق)

قال: علی علیه السلام:

الربائب علیکم حرام کن فی الحجور او لم یکن «۷»

(مرسله است ولی چون «قال» گفته است یعنی صدوق سند را قبول داشته، و لو سند را نقل نکرده است، پس مرسلهٔ محکمی است، البتّه اگر «روی» می‌فرمود معلوم بود که سند را قبول نداشته است).

* احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج، عن محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری

(از بزرگان است که در کتب رجال در مورد او گفته شده: «ثقهٔ، وجهٌ و کان کاتباً لمولانا صاحب الزمان» ظاهراً مکاتباتی با حضرت داشته است، البتّه تاریخ طبرسی با حمیری نمی‌سازد و ظاهراً واسطه‌هایی حذف شده است)

عن صاحب الزمان علیه السلام: انّه کتب الیه: هل یجوز للرجل ان تزوّج بنت امراته؟ فاجاب علیه السلام: ان کانت ربّیت فی حجره فلا یجوز

(ظاهر این عبارت این است که فی حجور شرط است)

و ان لم تکن ربیت فی حجره و کانت امها فی غیر حباله فقد روی انّه جایز

(پس اگر جوازی هم هست مقیّد به این است که مادرش در نکاح او نباشد و مفهومش این است که امام می‌خواهد بفرماید جمع بینهما جایز نیست).

مجموع این حدیث شاید دلالتش بر شرطیّت بیشتر باشد تا دلالتش بر اطلاق، و ناظر به این است که اگر در حجر باشد حرام است عیناً و اگر در غیر حجر باشد، جمعاً حرام است که در این صورت باید گفت در هر حال جمعاً حرام است و تعبیر «روی» برای توجّه دادن به این مطلب است که در زمان غیبت کبری باید سراغ احادیث رفت.

نتیجه: سه حدیث دلالت بر عدم شرطیّت و حدیث آخر دلالت بر شرطیّت «فی حجره» داشت؛ ولی بلا اشکال آن سه حدیث مقدّم است، چون اکثر روایتاً و اکثر فتویً است، و فقط ضعیف و شاذی از اهل سنّت قائل به شرطیت هستند.

(۱) ح ۳، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۲) ح ۴، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) ح ۲، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۴) ح ۳، باب ۲۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۵) ح ۳، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۶) ح ۴، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۷) ح ۶، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۰

جمع‌بندی: در حرمت ربیبه دخول شرط است؛ ولی بودن در حجر شرط نیست و این دو قول مخالفی که در بین عامّه بود باطل است، چون اطلاقات روایات ما چیزی در مورد موت ندارد و قیاس به مهر قیاس ضعیفی است، حتّی در نزد اهل قیاس و قول دیگر عامّه که از حجور مفهوم می‌گرفتند، این هم باطل است نه آیه مفهوم دارد و نه روایات.

۱۰۷ ادامهٔ مسئلهٔ ۳ و ۴ (حرمهٔ اقسام الرّبیبهٔ ...) ۱۲/ ۳/ ۸۱

فرع دوم: اگر دخول به ام نشود ربیبه حرام است جمعاً

اشاره

یعنی مادر و دختر را در یک زمان نمی‌توان در عقد قرار داد، به این معنی که جمع بین أمّ و بنت در عقد واحد و لو بلا دخول حرام است.

ادلّه:

۱- اجماع:

این مسأله از مسائلی است که خیلی‌ها به جهت وضوحش متعرض آن نشده‌اند، چون از مسلّمات بوده و بین شیعه و سنّی در این مسأله اختلافی نیست و آحاد مسلمین تزویج مادر و دختر را در عقد واحد باطل می‌دانند و از جاهایی است که اجماع در آن کارساز است، این مطلب اجمالًا از کلام صاحب جواهر «۱» هم استفاده می‌شود.

نکته: آیهٔ «وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ » ... دلالتی بر این معنا ندارد چون در مورد حرمت عینیّه است، نه حرمت جمعیّه.

۲- روایات:

دو حدیث داریم که یکی از نظر دلالت اشکال دارد ولی دیگری دلالت دارد.

...* عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری، عن صاحب الزمان علیه السلام ... و ان لم تکن ربّیت فی حجره و کانت امّها فی غیر حباله

(مادرش در حبالهٔ زوجیّت آن مرد نباشد)

فقد روی انّه جائز

(یعنی مسلم گرفته‌اند که جمع بین مادر و دختر نشود، و باید مادر از حبالهٔ نکاح بیرون رود تا تزویج دختر جایز باشد، پس معنایش این است که اگر مادر در حبالهٔ زوجیّت باشد، چه ربیبه در حجر باشد و چه در غیر حجر، تزویج او جایز نیست «...) ۲»

مفهوم حدیث دال بر حرمت جمع است ولی حدیث مشکل مهمّی دارد که کسی از شیعه به آن فتوی نداده است و آن تفاوت بین «فی حجر» و «فی غیر حجر» است، ما گفتیم که فرقی بین این دو نیست و دخول و عدم دخول در حرمت ربیبه تأثیر دارد.

ان قلت: حجر را کنایه از دخول بگیریم.

قلنا: این خیلی بعید است و حجر نمی‌تواند کنایه از دخول باشد.

ان قلت: قسمتی از روایت که خلاف اجماع است (فرق بین حجر و لا حجر در حرمت عینیّه) را نمی‌پذیریم و به آن عمل نمی‌کنیم ولی قسمت دیگر که می‌گوید جمع بین مادر و دختر نباشد، را می‌پذیریم.

قلنا: ما نمی‌توانیم به آن تفکیکی که در بعضی جاها انجام می‌دهیم عمل کنیم، چون در اینجا دو حکم، دست در گردن هم و در یک عبارت است، چون عبارت می‌فرماید:

«و ان لم تکن ربیت فی حجره و کانت امّها فی غیر حباله فقد روی انّه جایز»

. حال ما جزاء و شرط را کنار بگذاریم و به جمله‌ای که عطف بر جملهٔ شرط شده است (و کانت امّها فی غیر حباله) عمل کنیم این ممکن نیست.

در جاهای دیگر گفته می‌شود که صدر حدیث مثلًا معمول بها نیست و کنار گذاشته می‌شود؛ ولی در اینجا نمی‌توان چنین گفت، پس حدیث را نمی‌پذیریم و دلالتش مشکل دارد علاوه بر دلالت، سند حدیث هم مشکل دارد. چون بین احتجاج و حمیری واسطه‌هایی بوده که ذکر نشده است، چرا که از نظر زمانی بین احتجاج و حمیری فاصله است.

...* قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرجل یزوّج المرأة متعهً أ یحلّ له ان یتزوّج ابنتها؟

(ظاهرش این است که سؤال راوی از جمع بین مادر و دختر است چون ندارد که مدّت متعه تمام شده، یا دخولی صورت گرفته، لااقل این است که اطلاق دارد)

قال: لا. «۳»

سند این حدیث خوب است و به ظهورش یا به اطلاقش دلالت بر حرمت جمع می‌کند؛ ولی حدیث ذیلی دارد که کار را خراب می‌کند:

و رواه الصدوق باسناده، عن احمد بن محمّد بن ابی نصر، عن الرضا علیه السلام مثله الّا انّه قال: أ یحلّ له ان یتزوّج ابنتها بتاتاً

(بینونتی که لا رجعهٔ فیها)

قال: لا.

«البتّ» فی اللغهٔ «القطع» و به معنی طلاق زن هم در لغت آمده است (بمعنی البینونهٔ التی لا-رجعهٔ فیها) حال اگر این قسمت را به حدیث داخل کنیم، معنای حدیث این می‌شود که آیا جایز است تزویج کند دخترش را در حالی که قطع شده و بینونتی حاصل شده

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۵۰.

(۲) ح ۷، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) ح ۱، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۱

است که‌لا- رجعهٔ فیها که در این صورت کاری با ما نحن فیه ندارد بلکه در مورد حرمت عینی است منتهی کلمهٔ دخول در این روایت نیست که در اینجا این روایت را به آیه و احادیث دیگر تقیید می‌زنیم و می گوییم دخول شرط است، پس این حدیث هم قابل استدلال نیست.

نتیجه: این مسأله هیچ دلیلی جز اجماع ندارد.

شاهدی هم برای اجماع می‌آوریم که سنّی‌ها هم در آن اجماع دارند. در میان اهل سنّت اختلاف شده که آیا طلاق جانشین دخول می‌شود؟ گفته‌اند که نمی‌شود؛ ولی موت را جانشین دخول دانسته‌اند. یعنی جمع نمی‌توان کرد و اگر مادر بمیرد، یا دخول صورت گیرد، دختر او را نمی‌توان تزویج کرد.

اگر گفته شود که حرمت جمع بین مادر و دختر را از قیاس اولویت به جمع بین اختین استفاده می کنیم، چون قرآن در مورد جمع بین اختین می‌فرماید «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» «۱»؛ پس وقتی بین دو خواهر را نمی‌توان جمع کرد به طریق اولی بین مادر و دختر را نباید جمع کرد.

قلنا: اگر راه منحصر در این بود مشکل بود چنین بگوییم چون ملاکات این حکم را نمی‌دانیم؛ شاید علّت آن این است که رقابت بین دو خواهر بیشتر است از رقابت بین مادر و دختر، زیرا بین مادر و دختر محبّت و احترام است و با هم بهتر می‌توانند کنار بیایند؛ ولی به هر حال به عنوان مؤیّد می‌توان آن را در این مسأله عنوان نمود.

[مسألة ۴: حرمة أقسام الربيبة]

اشاره

مسألة ۴: لا فرق فی حرمة بنت الزّوجة بین ان تکون موجودة فی زمان زوجیّة الام او تولّدت بعد خروجها عن الزوجیّة، فلو عقد علی امرأة و دخل بها ثم طلّقها ثم تزوّجت و ولدت من الزوج الثانی بنتا تحرم هذه البنت علی الزوج الاوّل.

عنوان مسأله:

ربیبه بر سه نوع است:

۱- دخترانی که زن قبلًا داشته و ازدواج کرده و رفته‌اند (در حجر نیستند).

۲- دخترانی که کوچک هستند و در دامن شوهر جدید زن بزرگ می‌شوند (در حجر هستند).

۳- دخترانی که بعد از طلاق گرفتن زن و ازدواج با شوهر ثالث، به دنیا آمده‌اند.

آیا هر سه قسم ربیبه، حرام است؟

همه حرام‌اند و اجماع مسلمین قائم است که هیچ فرقی بین این سه نیست.

ادلّه:

اشاره

استفادهٔ این حکم از آیه بعید است.

۱- اجماع:

مرحوم صاحب حدائق در مورد این اجماع چنین می‌فرماید:
الاولی: مَن وطی امراهٔ بالعقد الصحیح دواماً او متعهٔ او بالملک حرم علی الواطیء ام الموطوءهٔ و بناتها و ان سفلن تقدمت ولادتهنّ او تأخّرت و لو لم تکن فی حجره. قال السید السند (ظاهراً منظور سید علی صاحب ریاض است) فی شرح النافع: هذه الاحکام مجمع علیها بین المسلمین فلا حاجهٔ الی التشاغل بادلّتها. «۲»
۱۰۸ ادامهٔ مسئلهٔ ۴ و ۵ (لا اشکال فی ترتّب ...) ... ۱۳/ ۳/ ۸۱

۲- اطلاق آیهٔ «وَ رَبَائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»:

قید «حُجُورِکُمْ» قید غالبی (توضیحی) است و ربیبه مطلقا حرام است، خواه سابقاً باشد یا لاحقاً.
آیا وقتی زن را طلاق داد و ربیبه بعداً متولّد شد، اطلاق آیه «مِنْ نِسَائِکُمُ» شامل آن می‌شود؟
خیر، زیرا «مِنْ نِسَائِکُمُ» شبیه مشتق است و حقیقت است در خصوص «من تلبس بالمبدإ»، پس بایـد در زمانی که در حبالـهٔ زوجیّت است، ربیبه داشته باشـد؛ ولی در این فرض وقتی که نساءکم بود، ربیبه نـداشت و آن وقت که ربیبه دارد نساءکم نیست، پس این مورد داخل در آیه نیست، همان گونه که در امّ الزّوجه هم می‌توان این را گفت که اگر کسی زوجهٔ صغیره‌ای داشته و طلاق داد، بعد زنی، آن زوجهٔ صغیره را شیر داد، آیا این زن، امّ الزّوجهٔ رضاعی است؟ آیه می‌فرمایـد: «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» پس باید هم امّهات باشد و هم نساء، و در این فرض، وقتی امّهات بود، نساء نبود، آن وقت هم که نساء بود، امّهات نبود. حال وقتی در امّهات نساءکم نگوییم، آیه مطلق است و به اطلاق تمسّک نکنیم، در ربائب چرا چنین بگوییم.
نتیجه: این بیان تقویت می‌کند که مسأله دلیلی غیر از اجماع ندارد.

---

(۱) آیهٔ ۲۳، سورهٔ نساء.
(۲) حدائق، ج ۲۳، ص ۴۴۵.
کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۲

۳- اطلاق روایات:

...* الربائب علیکم حرام من الامهات اللّاتی قد دخل بهنّ فی الحجور و غیر الحجور سواء «... ۱»
اطلاق دارد و اطلاقش از آیه بهتر است؛ ولی این اطلاق منصرف است به جایی که زوجه مـدخول بها باشـد و در همان زمان ربیبه باشد. (ربیبه از قبل باشد). پس این اطلاق هم شمولش نسبت به ربیبه‌های آینده مشکل دارد.
...* الربائب علیکم حرام کنّ فی الحجر أو لم یکن. «۲»
اطلاق دارد و گذشته و آینده را شامل است، که باز این اطلاق هم مشکل است، چون چیزی که در آینده می‌آید، ربیبهٔ شوهر سابق نمی‌تواند باشد و مادّهٔ ربیبه بر آن صدق نمی‌کند.
در اینجا روایتی است که می‌توان تا حدّی از آن برای ما نحن فیه استفاده کرد و آن در مورد جاریه‌ای است که آزاد شده و ازدواج کرده و دختردار شـده است، امام می‌فرمایـد که این به منزلـهٔ دختر مولاست و مولی نمی‌تواند آن را تزویج کند «۳»، البتّه این روایت در مورد کنیز است؛ ولی در ذیل می‌فرماید که بچّه‌های حرّه و مملوکه، هر دو، بمنزلهٔ ربیبهٔ اوست.

نتیجه: عمده دلیل اجماع المسلمین است نه اطلاق آیات شامل می‌شود، و نه اطلاق روایات سابقه و اجماع مدرکی نیست چون اجماع به این محکمی نمی‌تواند مدرکش چنین روایتی باشد، پس احتمال اینکه مجمعین به این دلیل استناد کرده باشند ضعیف است.

سؤال: زنی پسری پیدا کرد و پسرش دارای دختری شد و یا دختری پیدا کرد و دخترش دارای دختری شد، آیا این دختر که نوهٔ آن زن می‌شود حرام است؟

جواب: ادلّهٔ ما غیر از اجماع، این مورد را شامل نمی‌شود ولی اجماع شامل است چون تعبیر کردند

«و إن سفلن»

، خصوصاً که در روایات بیان شد که به منزلهٔ دختر اوست و ما می‌دانیم که دخترِ دختر و دخترِ پسر و هرچه پایین‌تر روند، فرقی نمی‌کنند و همه حرام هستند.

[مسألهٔ ۵: لا اشکال فی ترتّب الحرمات الأربع علی النکاح]

اشاره

مسألهٔ ۵: لا اشکال فی ترتّب الحرمات الاربع علی النکاح و الوطی الصحیحین، و هل تترتّب علی الزنا و وطئ الشبههٔ أم لا؟ قولان، أحوطهما و اشهرهما اولهما، فلو زنی بامرأهٔ حرمت علی أبی الزانی و حرمت علی الزانی أم المزنی بها و بنتها و کذلک الموطوءهٔ بالشبههٔ، نعم الزنا الطاریء علی التزویج لا یوجب الحرمهٔ سواء کان بعد الوطی أو قبله، فلو تزوّج بامرأهٔ ثمّ زنی بامّها أو بنتها لم تحرم علیه امرأته، و کذا لو زنی الاب بامرأهٔ الابن لم تحرم علی الابن، أو زنی الابن بامرأهٔ الاب لم تحرم علی أبیه.

عنوان مسأله:

تا کنون چهار نوع از محرمات بالمصاهره را بیان کردیم، زوجهٔ پدر، زوجهٔ پسر، امّ الزّوجه و ربیبه. حرمت این چهار مورد در نکاح، ثابت است اما در وطی به شبهه و زنا چگونه است؟ یعنی اگر با زنی زنا کرده است، آیا مادرش حکم امّ الزّوجه و دخترش حکم ربیبه دارد؟ آیا مزنی بهای پدر بر پسر یا مزنی بهای پسر بر پدر حرام است؟

محرمات بالمصاهره در وطی به شبهه:

اقوال:

نسبت به وطی به شبهه مسأله مسلّم است و عامّه و خاصّه در آن اختلافی نکرده‌اند.

دلیل: اجماع

مسأله مسلّم و اجماعی است چون وطی به شبهه در بسیاری از احکام، جانشین عقد صحیح می‌شود. وطی به شبهه مانند اینکه همسر دیگری را با همسر خودش اشتباه کرده، همچنین تمام نکاح‌های فاسدی که به آن جاهل بوده است (جاهل قاصر و مقصّر فرقی ندارد) مثل نکاح فی العدهٔ، وطی به شبهه است و حکم نکاح حلال را دارد و فرزندی که متولّد می‌شود ارث می‌برد و حلال زاده است و تمام محرمات بالمصاهره در مورد او وجود دارد.

محرّمات بالمصاهرهٔ در زنا:

اشاره

در مورد زنا اختلاف است که آیا احکام عقد صحیح هم در زنا جاری می‌شود؟ در اینجا هم عامّه و هم خاصّه اختلاف دارند.

اقوال:

اشاره

مرحوم علّامه می‌فرماید:
اقسام الوطی ثلاثهٔ: مباح و هو الموطوءهٔ فی نکاح صحیح او ملک یمین و یتعلّق به حرمهٔ المصاهرهٔ بلا خلاف ... الثانی الوطی بالشبههٔ و هو الموطوءهٔ فی نکاح فاسد او شراء فاسد (کنیزی را با عقد فاسد خریده است) لا یعلم بفساد هما و اذا وطی امرأهٔ ظنّها زوجته او أمته او وطی الامهٔ المشترکهٔ بینه و بین غیره (وطی امه مشترک بر هیچ یک از دو مالک جایز نیست) و اشباه ذلک و هذا

---

(۱) ح ۳، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.
(۲) ح ۴، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.
(۳) ح ۲، باب ۱۸ از ابواب مصاهرهٔ.

یتعلّق به التحریم اجماعاً کتعلّقه بالوطی المباح قال ابن المنذر:
اجمع کل من یحفظ من علماء الامصار علی انّ الرجل اذا وطی امرأهٔ بنکاح فاسد او شراء فاسد انّها تحرم علی أبیه و ابنه و اجداده و ولد ولده و هذا مذهب مالک و الأوزاعی و الثوری و الشافعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و اصحاب الرأی (حنفی‌ها) و اصحاب النّص (حنبلی‌ها که اخباری هستند) و هم الامامیهٔ (غیر از حنبلی‌ها ما را هم از اصحاب نص می‌دانند)، الثالث الزنا المتمحّض فی التحریم فان کان سابقاً بأن یزنی بامرأهٔ لیست امّها و لا ابنتها زوجهٔ له ففی تحریم ابنها و ابنتها خلاف بین العلماء «... ۱»
۱۰۹ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۸۱ /۳ /۱۸
طبق کلام علّامه «۲» وطی بر سه گونه است:
۱- وطی حلال: از طریق نکاح یا ملک یمین که موجب نشر حرمت می‌شود.
۲- وطی به شبهه: مرحوم علّامه ادّعای اجماع می‌کند که در این صورت هم نشر حرمت می‌شود.
۳- وطی حرام: مانند زنا که دو حالت دارد، گاهی سابق بر عقد است و گاهی لاحق، اگر لاحق بر عقد باشد حرمت نمی‌آید (مثلًا با امّ الزّوجه زنا کند، نشر حرمت نمی‌کند و زوجهٔ او حرام نمی‌شود)، امّا اگر قبل از عقد باشد، آیا محرّمات چهارگانه حاصل می‌شود یا نه؟ ایشان می‌فرمایند که بعضی از علماء قائل به تحریم شده‌اند (در حالی که خیلی‌ها قائل به تحریم شده‌اند و صاحب جواهر از حدود سی کتاب نقل حرمت می‌کند). علّامه از عامّه هم نقل حرمت می‌کند مثل عطا، طاووس، مجاهد، کعبی، نخعی، ثوری، احمد، اسحاق، اصحاب الرأی (حنفی‌ها)، داود و، ... از جماعتی هم نقل می‌کند که قائل به حرمت نیستند مثل ابن عباس، علی علیه السلام، ربیعه، مالک، ابو ثور، سعید بن مسیّب، ظهری و شافعی.

پس هم قائلین به حرمت و هم قائلین به حلیّت در بین عامّه زیاد هستند؛ ولی شهرت در بین عامّه هم حرمت است.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

حرمت مشهور و موافق اکثر و بطور مستفیض از اکثر نقل شده است، در ادامه از حدود سی کتاب از قدما و متوسّطین و متأخّرین نقل می‌کند که همه قائل به حرمت هستند، سپس می‌فرماید:

و امّا القول الآخر (ای الجواز) فهی خیرة الفقیه (من لا یحضره الفقیه) و المقنع و المقنعة و المسائل الناصریّة و المراسم و السرائر و النافع و الارشاد و کشف الرموز و لم نعرف غیرهم (که اینها هم کم نیستند) بعد از مرحوم سیّد مرتضی نقل می‌کند که در کتاب ناصریات ادّعای اجماع کرده است:

فمن الغریب دعوی المرتضی فی الناصریّات الاجماع علیهبعد از ابن ادریس هم نقل می‌کند که گفته است مشهور است و این را هم غریب می‌داند در حالی که شهرت بر خلاف (حرمت) است. در انتهاء کلامش می‌فرماید:

معظم اصحابنا المتقدّمین علیه علی التحریم و امّا المتأخّرون فکاد یکون اجماعاً منهم «۳» (متأخرین اجماع بر حرمت دارند).

جمع‌بندی اقوال:

مشهور میان عامّه و خاصّه حرمت است ولی قائلین به حلیّت هم کثیر هستند، و لذا مرحوم سید در عروة وقتی به این مسأله می‌رسد، می‌فرماید احوط حرمت است بعد می‌فرماید: لا یبعد که اقوی هم باشد یعنی احتمال حرمت را تقویت می‌کند.

نکته: مسائل فقه در واقع سه گونه است:

۱- مسائل ساده: دلائل آن روشن بوده و اختلاف اقوال در آن نیست که در این موارد اجتهاد آسان است و افراد زود مجتهد متجزّی می‌شوند.

۲- مسائل نیمه پیچیده: برای قول مشهور ادلهٔ محکمی وجود دارد.

۳- مسائل پیچیده: دلیل پیچیدگی، اختلاف اقوال و تزاحم و تعارض ادلّه است.

برای یادگیری اجتهاد، قسم سوّم باید مورد توجّه قرار گیرد، چون انسان در مسائل پیچیده با ورود و خروج و چینش ادلّه، قدرت اجتهاد پیدا می‌کند. موارد مسائل پیچیده در فقه مشخّص است، یکی از مسائل پیچیده همین مسئله‌ای است که در آن قرار داریم، چرا که اقوال در بین عامّه و خاصّه مختلف بوده و هر گروه قائلین کثیری از بزرگان را دارد و ادلّه هم در تزاحم هستند

ادلّهٔ قائلین به حرمت:

اشاره

قائلین به حرمت دو دلیل دارند:

---

(۱) تذکره، طبع قدیم، ج ۲، ص ۶۳۱.

(۲) تذکره، طبع قدیم، ج ۲، ص ۶۳۱.

(۳) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۶۸ و ۳۶۹.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۴

۱- آیات:

الف) آیهٔ «وَ لٰا تَنْکِحُوا مٰا نَکَحَ آبٰاؤُکُمْ». «۱»

نکاح عام است، مرحوم طبرسی در مجمع البیان می‌فرماید نکاح دو معنی دارد یکی «عقد» و دیگری «وطی» و در اینجا در دو معنا استعمال شده است نمی‌دانیم مراد ایشان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است یا در یک معنی اعم، پس وقتی نکاح عام بود از این صورت آیه مدخولهٔ أب را هم شامل می‌شود خواه مدخولهٔ أب از راه حلال باشد یا از راه حرام، به عبارت دیگر هم نکاح صحیح را شامل می‌شود و هم وطی نامشروع را.

جواب: این استدلال ضعیف است به دو دلیل:

۱- استقراء در معنی نکاح:

در کتاب اللّه لفظ نکاح در همه جا به معنی عقد است «إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْدَی ابْنَتَیَّ هٰاتَیْنِ»، «۲» «وَ أَنْکِحُوا الْأَیٰامیٰ مِنْکُمْ» «۳» و نکاح به معنی وطی نداریم، فقط در مطلّقهٔ ثلاث «فَلٰا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ» «۴» احتمال دارد که نکاح به معنی دخول باشد که آن هم به معنی زنا نیست بلکه به معنی عقد همراه دخول است، البتّه ممکن است در این مورد هم دخول از خارج فهمیده شود، و فقط به معنی عقد باشد.

۲- اتّحاد سیاق در آیه:

در خود آیه «وَ لٰا تَنْکِحُوا مٰا نَکَحَ آبٰاؤُکُمْ» دلیل بر ضد وجود دارد، زیرا اگر «نکح» را بتوانیم به معنی «زنا» بگیریم، «لٰا تَنْکِحُوا» به معنی ازدواج و در مقام بیان محرمات نکاح است و آیه در مقام بیان حرمت زنا نیست، چرا که زنا بر همه حرام است نه اینکه فقط زنا با مزنی بهای اب حرام باشد پس «لٰا تَنْکِحُوا» به معنی عقد است. حال چطور در یک عبارت یک بار نکاح به معنی عقد و در جای دیگر به معنی زنا است، در حالی که این خلاف سیاق آیه است، در نتیجه بدون شک نکاح در آیه به معنی عقد است.

ب) آیهٔ «وَ أُمَّهٰاتُ نِسٰائِکُمْ»: «۵»

گفته‌اند که «نساء»، مزنیّ بهای اب را هم شامل می‌شود، پس مزنی بهای اب هم حرام است.

جواب: این استدلال از دلیل قبلی خیلی ضعیف‌تر است، چون نساء به معنی همسر است نه به معنی مزنی بها.

نتیجه: استدلال به آیات قرآن در زمینهٔ اثبات عناوین اربعهٔ مصاهرهٔ در مورد زنا بسیار بعید است.

۲- روایات:

اشاره

این روایات در پنج باب «۶» از وسائل آمده است که باب ۶ مهم است. این احادیث متضافر هستند و در بین آن‌ها روایات صحیح السند زیاد است و معمول بهای اصحاب و موافق مشهور هم هستند. روایات چهار طایفه است:

طایفهٔ اوّل: دلالت به منطوق

اشاره

روایاتی که به منطوق دلالت بر حرمت می‌کند:

...* عن محمّد بن مسلم، عن احدهما علیه السلام انه سئل عن الرجل یفجر بالمرأة أ یتزوج بابنتها؟ قال: لا الحدیث. «۷»

...* عن عیص بن القاسم قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل باشر امرأة

(ملاعبه)

و قبّل غیر انّه لم یفض الیها

(دخولی حاصل نشده است)

ثم تزوّج ابنتها فقال: ان لم یکن افضی الی الام فلا بأس و ان کان افضی فلا یتزوّج ابنتها. «۸»

...* عن منصور بن حازم، عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل کان بینه و بین امرأته فجور هل یتزوّج ابنتها؟ فقال: ان کان من قُبلة أو شبهها فلیتزوّج ابنتها و لیتزوّجها هی ان شاء

(با کسی که زنا کرده، حرام نیست ازدواج کند). «۹»

...* عن بعض اصحابنا

(مرسله است)

...فلیتزوّج ابنتها ان شاء

(مفهوم دارد یعنی اگر قُبله و ملاعبه‌ای باشد عیبی ندارد). «۱۰»

...* عن برید قال: انّ رجلا من اصحابنا تزوّج امرأة قد زعم انّه کان یلاعب امّها و یقبّلها من غیر أن یکون أفضی الیها قال: فسألت أبا عبد اللّه علیه السلام فقال لی: کذب

(دخول هم بوده)

مره فلیفارقها قال فاخبرت الرجل فو اللّه ما دفع ذلک عن نفسه و خلّی سبیلها. «۱۱»

...* عن منصور بن حازم، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن رجل فجر بامرأة أ یتزوّج ابنتها؟ قال: إن کان قُبلة أو شبهها فلا بأس و ان کان زنا فلا. «۱۲»

این حدیث معتبر و مشتمل است بر معجزه‌ای از امام صادق علیه السلام.

---

(۱) آیة ۲۲، سورة نساء.

(۲) آیة ۲۷، سورة قصص.

(۳) آیة ۳۲، سورة نور.

(۴) آیة ۲۳۰، سورة بقره.

(۵) آیة ۲۳، سورة نساء.

(۶) بابهای ۶، ۷، ۸، ۹ و ۱۰.

(۷) ح ۱، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۸) ح ۲، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۹) ح ۳، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۱۰) ح ۴، باب ۶ از ابواب مصاهرهٔ.

(۱۱) ح ۵، باب ۶ از ابواب مصاهرهٔ.

(۱۲) ح ۸، باب ۶ از ابواب مصاهرهٔ.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۵

...* عن محمّد بن مسلم عن احدهما علیه السلام انّه سئل عن الرجل یفجر بامرأهٔ أ یتزوّج بابنتها؟ قال: لا، و لکن ان کانت عنده امرأهٔ ثم فجر بامّها أو أختها لم تحرم علیه امرأته

(بحث ما در زنای سابق است و ذیل روایت دلیل بر این است که زنای لاحق اثری ندارد)

انّ الحرام لا یفسد الحلال. «۱»

۱۱۰ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۱۹/ ۳/ ۸۱

جمع‌بندی روایات طایفهٔ اوّل:

مجموعهٔ این هفت روایت در واقع چهار روایت است چون سه روایت از «منصور بن حازم» است که از نظر مضمون شبیه هم هستند، دو حدیث هم از «محمّد بن مسلم» است که یکی ذیل دارد و دیگری ذیلش نقل نشده است (در یکی فقط زنای سابق و در دیگری زنای سابق و لاحق بیان شده است) و هر دو یک مضمون دارد، پس مجموع روایات این طایفه چهار روایت است و لو در وسایل تحت هفت روایت ذکر شده است.

طایفهٔ دوّم: دلالت به قیاس اولویّت

اشاره

روایاتی که در باب رضاع وارد شده؛ به این مضمون که اگر مردی با زنی زنا کند، مادر رضاعی و دختر رضاعی‌اش بر او حرام می‌شود، پس وقتی در باب رضاع حرام شود، در نسب به طریق اولی (قیاس اولویّت) حرام می‌شود.

...* عن محمّد بن مسلم، عن احدهما علیه السلام قال: سألته عن رجل فجر بامرأهٔ أ یتزوّج أمّها من الرضاعهٔ أو ابنتها؟ قال: لا

(به طریق اولی در باب نسب هم جاری می‌شود لانّه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب). «۲»

...* عن محمّد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام فی رجل فجر بامرأهٔ أ یتزوّج امّها من الرضاع أو ابنتها؟ قال: لا. «۳»

جمع‌بندی روایات طایفهٔ دوّم:

این دو حدیث هم ظاهراً یک حدیث است چون از نظر محتوی یکسان است.

طایفهٔ سوّم: دلالت به مفهوم

اشاره

احادیثی که بالمنطوق دلالت می‌کند و می‌گوید اگر زنا لاحق باشد، نشر حرمت نمی‌کند و حرام، حلال را به هم نمی‌زند کأنّ مفهومش این است که اگر زنا سابق باشد، موجب حرمت می‌شود و حلال را به هم می‌زند.

...* عن الحلبی، عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل تزوّج جاریهٔ فدخل بها ثم ابتلی بها

(بلایی به سرش آمد)

ففجر بامّها أ تحرم علیه امرأته؟ فقال: لا انّه لا یحرّم الحرام الحلال

(مفهومش این است که اگر زنا سابق بود و زوجه بر او حلال نشده بود، فجور به امّ، موجب حرمت می‌شد، چون قید احترازی است و مفهوم دارد). «۴»

...* عن زرارهٔ، عن ابی جعفر علیه السلام انّه قال فی رجل زنی بامّ امرأته أو بنتها أو بأختها فقال: لا یحرّم ذلک علیه امرأته، ثم قال: ما حرّم حرام حلالًا قطّ. «۵»

(منطوق زنای لاحق است که با دلالتِ مفهوم، زنای سابق را هم می‌رساند).

...* عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب،

(در سند سهل بن زیاد است که مشکل دارد)

عن زرارهٔ قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل زنی بامّ امرأته و بأختها فقال: لا- یحرّم ذلک علیه امرأته انّ الحرام لا یفسد الحلال و لا یحرّمه

(ظاهراً با حدیث قبلی یکی است). «۶»

...* عن زرارهٔ بن اعین، عن ابی جعفر علیه السلام قال: سئل عن رجل کانت عنده امرأهٔ فزنی بأمّها أو بابنتها أو بأختها فقال: ما حرّم حرام قطّ حلالا امرأته له حلال «... ۷»

جمع‌بندی روایات طایفهٔ سوّم:

این سه حدیث در واقع به یک حدیث برمی‌گردد پس این طایفه هم اگر چه ظاهراً چهار حدیث دارد؛ ولی در واقع دو حدیث است.

نتیجه: در مجموعِ این سه طایفه هفت حدیث داریم.

روایت دیگری هم در اینجا داریم که صدر آن به طایفهٔ اوّل مربوط می‌شود:

...* عن ابی الصباح الکنانی

(ظاهراً حدیث معتبر است)

عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال اذا فجر الرجل بالمرأهٔ لم تحلّ له ابنتها ابداً

(صدر حدیث به طایفهٔ اولی برمی‌گردد که در مورد زنای سابق است)

و ان کان قد تزوّج ابنتها قبل ذلک و لم یدخل بها فقد بطل تزویجه و ان هو تزوّج ابنتها و دخل بها ثمّ فجر بأمّها بعد ما دخل بابنتها فلیس یفسد فجوره بامّها نکاح ابنتها اذا هو دخل بها

(یعنی زنای لاحق دو گونه است جایی که دخول بعد از ازدواج حاصل شده زنای لاحق مفسد است امّا اگر دخول نشده باشد زنای لاحق

---

(۱) ح ۱، باب ۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۲) ح ۱، باب ۷ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) ح ۲، باب ۷ از ابواب مصاهرهٔ.

(۴) ح ۲، باب ۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۵) ح ۳، باب ۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۶) ح ۴، باب ۸ از ابواب مصاهرهٔ.

(۷) ح ۶، باب ۸ از ابواب مصاهرهٔ.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۶

باعث بطلان نمی‌شود پس علاوه بر نکاح دخول را هم شرط می‌داند)

و هو قوله: لا یفسد الحرام الحلال اذا کان هکذا «۱»

(یعنی هم نکاح و هم دخول باید باشد).

این روایت را چون ذیلش قول به تفصیل دارد که احدی قائل نشده، کنار می گذاریم و صدر روایت را به روایات سابق ضمیمه می کنیم.

خلاصه: سه طایفه از روایات بالمنطوق، بالقیاس الاولویّهٔ و بالمفهوم دلالت می‌کند که زنای سابق موجب حرمت است.

۱۱۱ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۲۰/ ۳/ ۸۱

طایفهٔ چهارم: دلالت بالمنطوق و الغاء خصوصیّت

دو روایت است در باب ۹ از ابواب مصاهرهٔ که فقط در مورد مزنی بهای اب و مزنی بهای ابن است، روایاتی مانند آن داشتیم که در مورد امّ الزّوجه و بنت بود.

...* عن ابی بصیر قال: سألته عن الرجل یفجر بالمرأهٔ أ تحلّ لابنه؟ أو یفجر بها الابن أ تحلّ لابیه؟ قال: لا،

(با الغاء خصوصیّت در مورد امّ الزّوجه و بنت هم می‌آید)

إن کان الاب أو الابن مسّها

(آیا به معنی دخول است یا به معنی لمس، یعنی آیا لمس برای حرمت کافی است؟ دو احتمال است)

واحد منهما فلا تحلّ. «۲»

...* عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: سألته عن رجل زنی بامرأهٔ هل یحلّ لابنه أن یتزوّجها؟ قال: لا. «۳»

نکته: این احادیث گرچه در موارد خاصّه وارد شده و هیچ‌کدام تمام موارد چهارگانه را یکجا ندارد؛ ولی وقتی اینها را به هم ضمیمه کنیم، می‌توانیم عمومیّت را استفاده کنیم. مضافاً به اینکه روایات مشتمل بر تعلیل

(انّ الحرام لا یحرّم الحلال)

که در مورد زنای لاحق بود، نشان می‌دهد که تمام اینها از یک باب است، یعنی اگر زنای لاحق باشد هیچ یک از این حلالها، حرام نمی‌شود و اگر سابق باشد، تمام آنها حرام می‌شود و ام و بنت و زوجهٔ ابن و اب خصوصیّتی ندارند.

دلیل قول به حلیّت: روایات

اشاره

در مورد قول به حلیّت هم، روایات متعدّد است و دو طایفه هستند که در بین آنها موثّق و صحیحه وجود دارد و تضافر هم دارند پس هر دو قول در حدّ حجیّت روایت دارند.

طایفهٔ اوّل: دلالت به منطوق

...* عن سعید بن یسار

(سند معتبر است)

قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل فجر بامرأة یتزوّج ابنتها؟ قال: نعم، یا سعید انّ الحرام لا یفسد الحلال

(به این تعلیل در مورد زنای لاحق استدلال شده بود، اینجا در مورد زنای سابق استدلال شده است). «۴»

...* عن هشام

[هاشم]

ابن المثنّی

(مجهول الحال است ولی در بعض نسخ مثل تهذیب، هاشم است که در این صورت ثقه است و بزرگان رجال او را توثیق کرده‌اند پس این حدیث احتمال ثقه بودن دارد)،

عن ابی عبد اللّه علیه السلام انّه سئل عن الرجل یأتی المرأة حراماً أ یتزوّجها؟ قال: نعم، و امّها و ابنتها. «۵»

...* عن زرارة

(مرسلهٔ زراره است)

قلت لأبی جعفر علیه السلام رجل فجر بامرأة هل یجوز له أن یتزوّج ابنتها؟ قال: ما حرّم حرام حلالًا قطّ

(دلالت قوی است). «۶»

* و عنه، عن ابن ابی عمیر، عن هشام ابن المثنی

(نسخهٔ بدل آن هاشم است)

قال: کنت عنه ابی عبد اللّه علیه السلام فقال له رجل: رجلٌ فجر بامرأة أ تحلّ له ابنتها؟ قال: نعم، انّ الحرام لا یفسد الحلال. «۷»

احتمال دارد این حدیث با حدیث هفت یکی باشد و بودن «ابن ابی عمیر» موجب تقویت سند است.

...* عن حنان بن سدیر قال: کنت عند ابی عبد اللّه علیه السلام اذ سأله سعید

(سعید بن یسار)

عن رجل تزوّج امرأة سفاحاً

(زنا کرده است)

هل تحل له ابنتها؟ قال: نعم، انّ الحرام لا یحرّم الحلال. «۸»

ظاهراً صفوان از اصحاب اجماع است و مضمرات او اشکال ندارد.

...* عن صفوان، قال: سأله

(مضمره است)

المرزبان عن رجل یفجر بالمرأة و هی جاریة قوم آخرین ثمّ اشتری ابنتها أ تحلّ له ذلك؟ قال: لا یحرّم الحرام الحلال

(و لو در مورد ابنهٔ و کنیز است ولی چون تعلیل دارد تعمیم می‌دهیم «...) ۹»

طایفهٔ دوّم: دلالت به مفهوم

روایاتی که در مورد فجور به عمّه و خاله است (که حدّ آن اعدام است).

---

(۱) ح ۸، باب ۸ از ابواب مصاهرة.

(۲) ح ۱، باب ۹ از ابواب مصاهرة.

(۳) ح ۲، باب ۹ از ابواب مصاهرة.

(۴) ح ۶، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۵) ح ۷، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۶) ح ۹، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۷) ح ۱۰، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۸) ح ۱۱، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

(۹) ح ۱۲، باب ۶ از ابواب مصاهرة.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۷

...* عن محمّد بن مسلم قال: سأل رجل أبا عبد اللّه علیه السلام و أنا جالس عن رجل نال من خالته فی شبابه ثم ارتدع یتزوّج ابنتها؟ قال: لا، قلت: انّه لم یمکن افضی الیها

(دخولی نشده است)

انّما کان شیء دون شیء

(ملاعبه بوده و دخول نبوده است)

فقال: لا یصدق و لا کرامة

(اگر همه جا زنا موجب حرمت است خصوصیّتی نـدارد که از خاله سؤال شود پس از مفهوم معلوم می‌شود که حرمت فقط در عمّه و خاله است؛ البتّه این حدیث در مورد خاله است). «۱»

...* عن ابی ایّوب، عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سأله محمّد بن مسلم و انا جالس عن رجل نال من خالته و هو شابّ ثم ارتدع أ یتزوّج ابنتها؟ قال: لا، قال: انّه لم یکن افضی الیها انّما کان شیء دون ذلک، قال: کذب. «۲»

* و قال سید المرتضی فی الانتصار ممّا ظنّ انفراد الامامیّة به القول بأنّ من زنا بعمّته أو خالته حرمت علیه بناتهما علی التأبید...

ثم استدلّ علی التحریم بالاجماع و الاخبار

(در این روایت هم عمه است و هم خاله). «۳»

* و قال ابن ادریس:

و قد روی انّ من فجر بعمته أو خالته لم تحلّ له ابنتاهما ابداً

أورد ذلک شیخنا أبو جعفر فی نهایته (شیخ طوسی در نهایه به مضمون این حدیث فتوی داده است) و شیخنا المفید فی مقنعته و سید المرتضی فی انتصاره. «۴»

معلوم می‌شود که اخبـاری غیر از این اخبـار هم بوده است که هم در مورد عمّه بوده و هم در مورد خـاله، که سـید مرتضـی و شـیخ طوسی در کتابهایی که در آن مضمون روایت را نقل می‌کردند به آن فتوی داده‌اند.

در مورد روایات این طایفه دو احتمال وجود دارد:

۱- که این طـایفه مفهوم دارد و اختصـاص به عمّه و خـاله دارد، و لو مفهوم لقب است؛ ولی چون قیود در مقـام احـتراز است مفهوم

دارد و معنی‌اش این است که منحصراً اینها حرام هستند.

۲- از این روایت مفهوم نمی‌فهمیم و اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند که در این صورت، این روایات فقط مؤیّد است.

به هر حال ما به این طایفه دل نبسته‌ایم، بلکه دلبستگی ما طایفهٔ اوّل است که تعلیل هم در آن‌ها ذکر شده است.

۱۱۲ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۲۱/ ۳/ ۸۱

جمع دلالی:

اشاره

احادیث دال بر حرمت (یعنی زنا آثار نکاح را دارد) و احادیثی که دال بر حلیّت است کثیر بود و صحاح و غیر صحاح در بین آنها وجود داشت، و در هر دو طرف روایات متضافر بودند، پس از نظر سند، روایات هر دو قول خوب بود و باید در تعارض روایات، سراغ جمع دلالی برویم (اگر جمع دلالی نبود، سراغ مرجّحات می‌رفتیم) یعنی باید دو دسته روایات را با هم جمع کنیم تا منافاتی در بین نباشد به عبارت دیگر ظاهر را حمل بر اظهر می‌کنیم که یک جمع عرفی است. در اینجا چهار جمع دلالی بیان شده است:

۱- روایات حرمت در مورد زنای سابق و روایات حلیّت در مورد زنای لاحق است، یعنی اگر زنا سابق بر عقد باشد موجب حرمت و اگر بعد از عقد باشد موجب حرمت نمی‌شود.

مؤیّد جمع: در بعضی از احادیث هر دو طرف بیان شده بود (ان کان سابقاً یحرم و ان کان لاحقا لا یحرم).

نتیجهٔ جمع: قول به حرمت (قول اوّل) است، چون قائلین به حلیّت هیچ یک را حرام نمی‌دانند و قائلین به حرمت، سابق را حرام می‌دانستند.

۲- روایات حرمت ناظر به دخول و روایات حلّیت ناظر به مادون الدخول است یعنی اگر دخول حاصل شده حرام است و اگر دخول صورت نگرفته (ملاعبه و تقبیل بوده) حرام نیست، پس تعارض از بین می‌رود.

مؤیّد جمع: روایاتی که هر دو طرف (دخول و مادون دخول) را بیان کرده بود.

نتیجهٔ جمع: قول به حرمت (قول اوّل) است، یعنی فتوا به حرمتِ ناشی از زنا است.

۳- روایات ناهیه را حمل بر بیان حکم واقعی و روایات حلیّت را حمل بر تقیّه می‌کنیم.

سؤال: چگونه حمل بر تقیّه کنیم در حالی که معلوم نیست مشهور عامّه قائل به حلیّت باشند؟

مرحوم صاحب جواهر در مورد چگونگی حمل بر تقیّه بیانی دارد و می‌فرماید:

و هو احسن المحامل و ذلک لانّ هـذا الخبر (لا یحرّم الحرام الحلال) کما یظهر من الانتصار و الغنیهٔ و غیرهما نبویّ (عامّه این خبر را به گونه‌ای معنا کرده‌اند و ما به گونه‌ای دیگر) ای «لا یفسد

---

(۱) ح ۱، باب ۱۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۲) ح ۲، باب ۱۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۳) ح ۳، باب ۱۰ از ابواب مصاهرهٔ.

(۴) ح ۴، باب ۱۰ از ابواب مصاهرهٔ.

کتاب النکاح (مکارم)، ج۳، ص: ۱۳۸

الحرام الحلال» و انّه من روایاتهم عنه صلی الله علیه و آله و هو صحیح و لکنّهم لم یفهموا المراد منه فظنّوا انّ المراد منه ما یشمل

الحلال تقدیراً (پس روایت حلیّت مطابق فهم عامّه است که خیال می‌کنند که زنای سابق را می‌گیرد، در حالی که منظور حلال فعلی است یعنی این روایت برای جایی است که ازدواج کرده‌اند و حلال فعلی واقع شده و بعد فجور شده است، حال این حلال فعلی با فجور حرام نمی‌شود، پس حمل بر تقیّه است و امام می‌خواهد تقیه کند). «۱»

صاحب جواهر اصرار دارد که این طریق جمع احسن المحامل است در حالی که به نظر ما ضعیف است.

نتیجهٔ جمع: قول به حرمت (قول اوّل) است.

۴- روایات مجوّزه را حمل بر حلیّت و روایات ناهیه را حمل بر کراهت کنیم. این جمع را مرحوم صاحب جواهر ندارد و مرحوم حکیم در مستمسک آورده است، این جمعی است که در سراسر فقه از طهارت تا دیات وجود دارد و علّت آن، این است که روایات حلیّت، نص است (چون حلال ممکن نیست که حرام باشد) امّا روایات ناهیه، نص نیست چون «لا» هم با کراهت می‌سازد و هم با حرمت، اگر چه ظهور در حرمت دارد، پس جمع بین نص و ظاهر کرده و حمل بر کراهت می‌کنیم.

همچنین است در ناحیهٔ وجوب و جواز، یعنی اگر دسته‌ای از روایات دلالت بر وجوب امری و دستهٔ دیگر دلالت بر جواز آن کنند، چون جواز صریح؛ ولی وجوب ظاهر است، ظاهر را حمل بر اظهر می‌کنند، یعنی وجوب را حمل بر استحباب می‌کنند.

مؤیّد جمع: این قسم از جمع شاهد نمی‌خواهد چون جمع بین نصّ و ظاهر است.

نتیجهٔ جمع: قول به حلیّت (قول دوّم) است.

بررسی اقسام چهارگانهٔ جمع

اشاره

می‌خواهیم سه طریق اوّل جمع را تضعیف کنیم:

جواب از جمع اوّل:

روایات حلیّت در مورد زنای سابق است چگونه آن را حمل بر زنای لاحق می‌کنید این ممکن نیست، از جمله این روایت:

...* عن رجل فجر بامرأة یتزوّج ابنتها؟ قال: نعم «... ۲»

بنابراین این جمع درست نیست.

جواب از جمع دوّم:

در روایات حلیّت تعبیر «فجر» و «أتی» دارد که اتیان و فجور به معنی ملاعبه نیست بلکه در لسان آیات و روایات اتیان به معنی دخول و فجور به معنی زنا است، بنابراین این جمع درست نیست.

جواب از جمع سوّم:

هیچ یک از اینها حلال تقدیری نیست (مثلًا اگر می گوییم دختر خاله حلال است، یعنی حلال فعلی است بله اگر منظور وطی بود، حلال تقدیری می‌شد) پس چه در زنای سابق و چه در زنای لاحق حلّیت تقدیری نیست، بنابراین فرق بین زنای سابق و لاحق تقدیری بودن نیست، بلکه در زنای سابق ایجاد نکاح و در زنای لاحق ادامهٔ نکاح حلیّت دارد.

معنی روایت «لا یحرّم الحرام الحلال» چیست؟

در چندین روایت در مورد زنای سابق و در چند مورد در مورد زنای لاحق به این حدیث استدلال شده بود و در چند مورد هم

صـدری نـداشت یعنی نه سابق داشت و نه لاحق. حال چه مانعی دارد که ما این را حمل بر عموم کنیم یعنی بگوییم که حرام، حلال را به هم نمی‌زند خواه حلال ابتدائی باشد یا حلال ادامه‌ای، پس حلال الهی به وسیلهٔ حرام به هم نمی‌خورد و نکاحِ حلال است که امّ الزّوجه را درست می‌کند و زنا امّ الزّوجه و دیگر محرّمات مصاهرهٔ را درست نمی‌کند.

اگر این جمع درست شود، دیگر نوبت به جمعی که مرحوم صاحب جواهر آن را می‌پسندید، نمی‌رسد.

نتیجه: به خاطر تعلیل حدیث نمی‌توانیم مشکلی را درست کنیم و حمل بر تقیّه کنیم، لذا جمع صاحب جواهر درست نیست.

تلخّص من جمیع ما ذکرنا:

جمعهای سه‌گانـهٔ مرحوم صاحب جواهر، با روایات نمی‌سازد پس فقط جمع چهارم باقی می‌ماند که شواهدی برای آن ذکر خواهیم کرد.

۱۱۳ ادامهٔ مسئلهٔ ۵ ... ۲۲/ ۳/ ۸۱

مؤیّدات جمع چهارم:

اشاره

این جمع در ما نحن فیه مورد عنایت خیلی از بزرگان قرار نگرفته است در حالی که پنج مؤیّد دارد:

مؤیّد اوّل:

تعلیلاتی که در روایات آمده بود، و می‌گفت «لا یحرم الحرام الحلال» آیا تعلیل باید تعبّدی باشد یا امر عقلی؟ معمولًا تعلیل به

---

(۱) جواهر، ج ۲۹، ص ۳۷۲.

(۲) ح ۶، باب ۶ از ابواب مصاهرهٔ.

امر عقلی است، حـال اگر تعلیـل به امر عقلی باشـد، در این صورت عـام است و زنـای سـابق و زنـای لاحق را شامل می‌شود و اینکه خیـال شود اگر زنـای سـابق باشـد، حلیّت فعلیّت نـدارد و اگر لاحق باشـد فعلیّت دارد اشـتباه است، چون در زنای سابق، ایجاد نکاح حلیّت دارد و در زنای لاحق، ادامـهٔ نکاح حلیّت دارد، پس در هر دو مورد حلیّت فعلیّت دارد و تقدیری نیست، و اگر حرام حلال را حرام نمی‌کند سابق آن و لاحق آن فرقی ندارد. در واقع این مسأله مانند «لا تنقض الیقین بالشک» است، شک که یک چیز بی‌ارزش است یقین را به هم نمی‌زند، حرام هم یک چیز بی‌ارزش است حلال را به هم نمی‌زند.

اگر تعلیل را به زنای لاحق اختصاص دهیم تعلیل تعبّدی می‌شود و گفتیم که معمولًا تعلیل به امر عقلی است و باید عام باشد و لاحق و سابق، هر دو را شامل می‌شود.

مؤیّد دوّم:

حدیثی است که زراره از امام محمّد باقر علیه السلام نقل کرده است:

...* عن موسی بن بکر، عن زرارهٔ قـال: قـال أبو جعفر علیه السـلام: ان زنا رجل بامرأهٔ أبیه أو بجاریـهٔ أبیه فانّ ذلک لا یحرّمها علی زوجها و لا یحرّم الجاریهٔ علی سیّدها

(تا اینجا در مورد زنای لاحق است)

انّما یحرّم ذلک منه اذا أتی الجاریهٔ و هی له حلال

(یعنی اگر جاریه حلال باشد و زنا نباشد، باعث حرمت بر پدر می‌شود)

فلا تحلّ تلک الجاریهٔ لابنه و لا لابیه الحدیث. «۱»

روایت بـا صـراحت می‌گویـد که وطی حلال باعث حرمت می‌شود. جمع این روایت صـریح با روایات سابقه (روایاتی که دلالت بر تحریم می‌کرد) به این است که آنها را حمل بر کراهت کنیم، البتّه دلالت روایت صـریح است ولی چون سند حدیث مشکل دارد به عنوان مؤیّد است نه دلیل.

مؤیّد سوّم:

...* عن ابی بصیر قـال: سـألته عن الرجـل یفجر بـالمرأهٔ أ تحلّ لابنه؟ أو یفجر بها الابن أ تحلّ لأبیه؟ قال: لا إن کان الأب أو الابن مسّها واحد منهما فلا تحلّ. «۲»

روایت می‌فرمایـد، ملموسهٔ اب یـا ابن، بر دیگری حرام است، بعضـی مطـابق این روایت فتوی دادهانـد (منتهی بعضـی در مورد کنیز گفته‌انـد)، این حکم به حرمت با روایاتی که می‌گویـد «مادون الدخول عیبی ندارد» سازگار نیست، لا بد این حرمت را باید حمل بر کراهت کنند، پس وقتی پای کراهت به این بحث بازشد، ما هم روایات حرمت را حمل بر کراهت می‌کنیم.

ان قلت: کلمهٔ «مسّ» در این روایت کنایه از دخول است.

قلنا: اگر کنایه از دخول باشد مؤیّد نمی‌شود؛ ولی اگر به معنی «لمس» باشد شاهد خوبی است.

مؤیّد چهارم:

روایات عمّه و خاله است که مانند معمّا است، مشهور می‌گویند اگر با عمه و خاله زنا کند، دختر خاله و دختر عمه بر او حرام است. حـال اگر زنـای سابق در همه جا حرام باشـد چه لزومی دارد که فقط عمه و خاله در بعضـی از روایات ذکر شـده باشـد، ذکر عمّه و خاله در بعضی از روایات نشان می‌دهد که دیگران مطرح نبوده و حرام نیستند و عمّه و خاله بالخصوص است.

مؤیّد پنجم:

تعبیرات قرآن می‌فرمایـد: «وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ» یعنی حلائل ابناء بر شـما حرام است قائلین به حرمت می‌گویند مزنی بهای ابناءهم باشـد حرام است، در حالی که ظاهر حلائل این است که وطی حلال باشد، و یا در مورد «وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ» اینکه «نِسائِکُمْ» می‌گویـد مزنی بهـا را شامل نمی‌شود، اگر وطی حرام باعث محرمیّت باشـد (مثلًا وطی حرام پسر، سـبب محرمیّت بر پـدر شود) تعبیر «حلائل ابناء» و «نساءکم» معنی ندارد، آیا می‌توانیم بگوییم فتوای ائمّه علیهم السلام با قرآن تفاوت داشته است؟

از این موارد معلوم می‌شود شارع مقدّس زنا را یک مرحلهٔ نازلهٔ از وطی مباح دانسته و قائل به کراهت شده است به این معنی که زنا شباهتی به نکاح دارد؛ ولی شباهت نازله‌ای است و لذا شارع مقدّس بر آن حکم کراهتی جاری کرده است.

نتیجه: فتوای ما این است که زنای سابق و لاحق موجب حرمت نمی‌شود و محرّمات چهارگانهٔ مصاهره در زنا ثابت نیست.

---

(۱) ح ۱، باب ۴ از ابواب مصاهرهٔ.

(۲) ح ۱، باب ۹ از ابواب مصاهرهٔ.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۱-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان


WWW